西方思想家经典与解释

Williamson

[英]罗纳尔德·威廉逊(Ronald Williamson)◉著

希腊化世界中的犹太人

——斐洛思想引论

徐开来 林庆华◉译

Jews in the Hellenistic World: Philo

刘小枫◉主编

华夏出版社

希腊化世界中的犹太人

Williamson

西方思想家 经典与解释

希腊化世界中的犹太人

最初的和最完美的善，如同从喷泉中喷涌而出的甘泉，发源于他的每一种特殊的善水，滋润了这个世界以及居于其中的所有生灵。

走向充满幸福的第一步是希望。

——斐洛

斐洛是亚历山大里亚犹太教团内著名的重要的政治家、思想家和作家。其生活和著作在犹太教历史上，特别在与罗马帝国的关系中，在以从古代哲学家那里借来的语言表达的宗教思想的发展中占有一个十分重要的地位。本书介绍了斐洛的上帝学说、逻各斯学说以及伦理学说等。对希腊化犹太教的学者来说，没有比通过研究斐洛更好的途径了。

责任编辑◉陈希米
封面设计◉闫志杰 刘佳景



ISBN7-5080-2848-1 定价：36.00元

西方思想家:经典与解释

希腊化世界中的犹太人

——斐洛思想引论

[英]罗纳尔德·威廉逊　著

徐开来　林庆华　译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

希腊化世界中的犹太人:斐洛思想引论/(英)威廉逊著;徐开来,林庆华译.-北京:华夏出版社,2003.1
(西方思想家:经典与解释)
ISBN 7-5080-2848-1

Ⅰ.希… Ⅱ.①威… ②徐… ③林… Ⅲ.斐洛,J.(约前30~约后45)-犹太哲学-思想评论 Ⅳ.B382

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第085259号

责任编辑: 陈希米
封面设计: 闫志杰
版式设计: 王玉洁
出 版 者: 华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销: 新华书店
印　　刷: 北京圣瑞伦印刷厂
版　　次: 2003年8月第1版
2003年8月第1次印刷
开　　本: 670×970 1/16开
印　　张: 18.25
字　　数: 300千字
定　　价: 36.00元

缘　　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。五十年代后期，新中国政府规范西学经典翻译事业，整编四十年代遗稿，制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数，八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了，翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选

题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面发展。设计这套“西方思想家：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫
2000年10月於北京

序

“剑桥圣经注解丛书”(the Cabmridge Bible Commentary series)的三位主编,就他们的教学而言,全都感受到了缺少那种经常被称为拟伪题铭(pseudepigrapha),但更为准确地被界定为外圣经性的或旁圣经性的(extra-biblical or para-biblical)文献易用的原文本。这套新的丛书的宗旨,就是有助于弥补这一缺陷。

除了要对从原本中精心选出的精萃(当然,最好是完整的书籍)提供正规的注释之外,我们鼓励各位编者在这套丛书里仿照与“剑桥圣经注解丛书”一致的相同模式。介绍性的材料自然地引入本文,本文本身又引入交替的注解部分。

在这套丛书的篇幅和范围所能承担的严格界限内,每位撰稿人将力图为学者和一般读者提供古典学术的现代成果,但不能要求承担提供专门的神学或语言学知识的任务。

已经规划好的各卷将覆盖从公元前约200年到公元后200年间犹太人和基督徒世界的著作。各卷的编纂安排如下:

第一卷(第一部):《希腊化世界中的犹太人:约瑟夫、亚里斯蒂亚、女巫神谕、尤波列谟》,由都柏林三一学院的约翰·R.巴特勒托编著;

第一卷(第二部):《希腊化世界中的犹太人:斐洛》,由里兹大学的罗纳尔德·威廉逊编著;

第二卷:《孔兰公社》(the Qumran Community),由伦敦皇家学院的M.A.克里伯编著;

第三卷:《早期犹太法学博士论著集》,由伦敦列奥·伯克学院的H.马可比编著;

第四卷:《旧约外典》,由莱顿大学的M.德·乔杰编著;

第五卷:《新约外典》,由伦敦皇家学院的G.N.史坦腾编著;

第六卷:《犹太人和基督徒:希腊-罗马人观点集》,诺丁汉大学的莫列·怀特克编著。

由主编之一的 A.R.C. 尼勒编著的第七卷——《公元前 200 年到公元后 200 年的犹太人和基督徒的世界》,考察了这一时期更为广阔的历史和文学背景,还包含有年代表、有关的目录和地图。虽然这一指南卷会成为整套丛书的序言,并使篇幅有所增大,但也可以把它看作自身完整的书来阅读,而且可以当成一般的参考书来使用。

"剑桥圣经注解丛书"主编

P.R. 阿克洛德　A.R.C. 尼勒　J.W. 帕克尔

前　言

我要对剑桥大学出版社表示我深深的谢意，因为他们赐与我特别的恩惠，在"公元前200年到公元后200年犹太人和基督徒论著集剑桥注解丛书"中，把这本关于亚历山大里亚的斐洛的书作为《希腊化世界中的犹太人》这一卷的第二部。我也非常感谢三位主编，他们给了我大量的帮助。特别要感谢卡伦·约翰·帕克尔，他给了我莫大的鼓励，并在各种困难的事情上，当我最需要帮助时，提供了实实在在的帮助。

读者会注意到，本书在论及"斐洛的上帝学说"、"斐洛的逻各斯学说"和"斐洛对《圣经》的隐喻解释"这三章时，介绍较多，对所选段落的注解较少；相反，在讨论"斐洛的伦理学说"时，对所选段落的注解超过了介绍。这样做的理由是，斐洛至少是在六篇论著中连续地就伦理道德问题进行论述，从而使得挑选内容扩充了的段落来注解成为可能，而他在其他主题上的思想和观念却在他的许多论著中断断续续地出现了空白。或许应该补充一句，在他的整个著作中，只要是使用隐喻阐释方法的场合，几乎没有一段不是这样的。正是这样一个事实，也使得很难从他的著作中挑选出联系紧密的段落组来例证他的排置次序。

当阅读了诸如德鲁芒德(Drummond)、沃尔福逊(Wolfson)和哥德娄福(Goodenough)等杰出的斐洛主义者(我只列举了一些最著名人物的名字)的伟大的著作之后，当与现代著名的斐洛研究专家们一起在SNTS会议上参加了国际研讨之后，我意识到，这部分卷是多么地不充分，在对其主题的处理上又是多么地不恰当。然而，如果它能有助于一些学者发现斐洛，认识到他的重要，并想对他的著作作进一步的继续研究，那么，我觉得，它已为其有限的目的尽力了。

斐洛著作的读者，也会像斐洛在一篇论著中提到的那种人一样，将"被和平滋养"，亦将超越他的旨在"获得一种恬静的、明朗的生活，一种真正满足而幸福的生活"的看法。

我想提醒读者注意，虽然本书所选段落的翻译是我自己进行的，但

"洛布(Loeb)版"中的译文对我帮助很大;给我帮助的还有"波姆教会丛书"(Bohm's Ecclesiastical Library)中由C.D.扬吉翻译的四卷(伦敦和纽约,1854年);还有在里昂大学赞助下出版的法文译本各卷(由多位译者翻译):《Les OEuvres de Philon a Alexandrie》,第一卷(巴黎:Editions du Cerf,1960年)。

最后,我要对B.史彭丝列小姐表示我最热忱的谢意,她欣然担负起了核对引文的任务,使得在注解性段落中出现的斐洛引文与被译出的原文片断完全一致。

斐洛著作译名对照表

中文	拉丁文	英文
论亚伯拉罕	De Abrahamo	On Abraham
论世界的永恒	De Aeternitate Mundi	On the Eternity of the World
论农艺	De Agricultura	On Agriculture
论天使	De Cherubim	On the Cherubim
论语言的混乱	De Confusione Linguarum	On the Confusion of Tongues
论学问的统一	De Congressu Eruditionis Gratia	On the Unity of Study
论十诫	De Decalogo	On the Decalogue
坏常蕴伏着好	Quod Deterius Potiori insidiari soleat	The Worse is Wont to ambush the Better
论上帝的不变	Quod Deus sit Immutabilis	On the Unchangeableness of God
论醉	De Ebrietate	On Drunkenness
反弗拉库斯	In Flaccum	Against Flaccus
论飞跃与发现	De Fuga et Inventione	On Flight and Discovery
论巨人	De Gigantibus	On the Giants
论约瑟夫	De Josepho	On Joseph
对律法的隐喻解释	Legum Allegoriae	Allegorical Interpretation of the Law
拜见盖乌斯	Legatio ad Gaium	The Embassy to Gaius
论亚伯拉罕的迁移	De Migratione Abrahami	On the Migration of Abraham
论名称的变化	De Mutatione Nominum	On the Change of Names
每个好人都自由	Quod omnis Probus Liber sit	Every good Man is free
论世界的创造	De Opificio Mundi	On the Making of the World
论种植	De Plantatione	On Planting
论该隐的后裔及流放	De Posteritate Caini	On the Posterity and Exile of Cain

论赏罚	De Praemiis et Poenis	On Rewards and Punishments
论神意	De Providentia	On Providence
"创世纪"问答	Quaestiones in Genesin	Questions and Answers on Genesis
"出埃及记"问答	Quaestiones in Exodum	Questions and Answers on Exodus
谁是神物的后裔	Quis Rerum Divinarum Heres sit	Who is the heir of Divine Matters
论亚伯和该隐的祭品	De Sacrificiis Abelis et gaini	On the Sacrifice of Abel and Gain
论节酒	De Sobrietate	On Sobriety
论梦	De Somniis	On Dreams
论特定律法	De Specialibus Legibus	On the Special Laws
论德性	De Virtutibus	On the Virtues
论沉思生活	De Vita Contemplativa	On the Contemplative life
摩西传	De Vita Mosis	On the Life of Moses

目　　录

绪论 斐洛的生平和著作

一、生 平

斐洛通常被人们称为犹太人斐洛(约丢斯·斐洛[Philo Judaeus])或亚历山大里亚的斐洛。亚历山大里亚是流落异邦的犹太人(the Jewish Dispersion)在埃及聚集的一座城市。我们并不知道他准确的生卒时间,但在他的一本著作中,他把自己归人已是"头发灰白"的"老者"之列(《出使盖乌斯》I),按犹太人的推算,约为67或70岁。在这同一本书的后面,他又谈到了自己(年事已高的)"年龄"(同上,182)。他讲述了公元40年的一次拜见活动——一个犹太人代表团从亚历山大里亚到罗马去拜见罗马皇帝卡尼古拉(Caligula),控告发生在公元38年的亚历山大里亚城的部分埃及居民反犹太人的敌对行为。从这个记载,我们可以推断,在公元40年时,斐洛的年龄在60至70岁之间,所以,他生于公元前30年左右。他的一生延续了从赫罗德王(Herod the Great)时代起的一个时期,一些伟大的犹太法学家(如希勒尔、沙迈和伽马勒尔)和保罗均在这一时期之

内;特别是,他是拿撒勒什的耶酥(Jesus of Nazareth)的同时代人,虽然他根本没有提到后者。在《出使盖乌斯》299中,他谈到了旁提乌斯·皮拉特(Pontius Pilate)和涉及在"圣城"中的赫罗德宫殿里"用黄金包裹盾牌"的阵势的那个事件(参见约瑟夫著《战争》Ⅱ,9.2[169以下])。他把皮拉特描述为"生性顽固,混合着自负与冷酷"的人,固执地拒绝了犹太人卸去铠甲的请求。他也叙述了表现皮拉特统治期间特征的"贿赂、凌辱、劫掠、暴虐和任意的伤害,不经审判而不断重复地滥施死刑,不绝的、极度恶劣的残暴行为",但是,却只字未提对拿撒勒什的耶酥的判决以及被钉死在十字架上。这种沉默,表明斐洛对由这位犹太人发端的当时的犹太教并不重视,虽然基督徒们把他认作弥西亚(Messiah),并以非常崇敬和虔诚的态度尊重他。

对于斐洛的个人生活和家庭生活,我们几乎一无所知。我们甚至不知道他是否结婚,虽然在《出使盖乌斯》中,有两段文字似乎暗含着他有过与女人交往的经历(或许还与一位已婚女子有染),但不特别幸福。在第一段(见该书39),他写道:"一位妻子在麻痹与引诱她丈夫方面颇具功力,如果她是一位荡妇,尤其如此,因为她的罪疚意识增强了她甜言蜜语的魅力。"在第二段(同上,61),他说:"诚如他们所说,爱是一种变幻无恒的激情,所以,没有一种情爱行为是牢固的。"这些犹如箴言的评论,可能没有多少传记意义上的价值,但是,斐洛就父母与子女之间的关系问题谈过一些看法,这些看法或许可以反映出他作为一位父亲的体验;不过,他到底是不是一位组成家庭了的已婚男子,我们就确实不知道了。

他似乎出身于一个富有并颇具声望的犹太人家庭,且是亚历山大里亚城犹太人社区的一名受人尊敬的领袖。他很有知名度,以致被推选领导五人代表团去拜见罗马皇帝卡尼古拉。这件事,他在《出使盖乌斯》中讲述过,在《反弗拉库斯》里也提到了。从约瑟夫那里,我们了解到,他的兄弟亚历山大是位富翁,他的甥儿很深地介入到罗马帝国的政治和军事事务中。

二、犹太人还是希腊人?

斐洛在多大程度上保留了真正的犹太风格,是一位正统的犹太人?对此问题,发生过很大的争论。有人曾说:"斐洛虽被希腊文化如此程

度地同化，却依然认定自己是位犹太人，这是很有意味的。”有人发问："他是一位希腊化的犹太人，或者，人们或许可以更恰当地把他称为犹太性的希腊人？”然而，第二段引文的那位作者也说："在历史上，没有任何一位犹太人在对犹太教的忠诚方面超过斐洛。”而且，"他的忠诚时时依附的对象，与其说是犹太人，还不如说似乎更是犹太教，虽然这种忠诚是超越一切否定性的。”

斐洛无疑认为自己是个好的犹太人，不过，是在宗教意义上的，而不仅仅是在种族意义上的犹太人。他把自己描述为摩西的学生(《论特定律法》Ⅰ,345)，"摩西的弟子”之一(《谁是神物的后裔》81)，在他自己的心目中，应尽可能地把他在《论语言的混乱》之中所描述的那些人清除出去，即"对我们的祖先制定的诫规心怀厌恶，并通过其不断的研究公然抨击和贬损摩西律法的那些人”。斐洛也写过驳斥这些"不虔的嘲笑宗教之徒”的论著。

斐洛在拜见卡尼古拉的代表团中的地位表明，他并没被亚历山大里亚的犹太人社区视为局外人或异教徒。这个代表团的惟一目的，是抗议对犹太人信仰和实践活动的攻击与伤害，尤其是抗议，由于把这位皇帝的肖像引人该地区的犹太人礼拜堂，造成了对神明的亵渎。

当斐洛问这样一个问题时(《出使盖乌斯》194)——在"我们因更为普遍的利益和犹太人的团体受到威胁的危险而胆战心惊时，在徒劳的抗争中，我们发现，什么宗教或公道将表明我们是亚历山大里亚人呢？”这表明，斐洛首先是一位犹太人，其次才是亚历山大里亚人。

斐洛坚信，犹太教是一种普遍的宗教，能够吸引并赢得"所有人的关注，野蛮人、希腊人、陆地和岛屿上的居民、东方和西方各民族、欧洲和亚洲，从这头到那头的整个有人居住的世界”(《摩西传》Ⅱ,20)。但是，按斐洛的见解，它不会以放弃自己根本的信仰和实践为代价来实现这种普及。在紧接前引内容的下几节，斐洛谈到了犹太人对礼拜日的崇敬以及一年一次的纪念赎罪日(the Day of Atonement)的庄严隆重的仪式(同上，Ⅱ,21－24)。

似乎可以作这样的推理：由于斐洛对《旧约》隐喻解释的行为，而且按照他的哲学倾向，他或许已经感到，有必要提倡放弃犹太人的某些修行实践，尤其是割礼仪式。事实上，虽然他把它看作只具有象征意义，但在《论特定律法》的开篇几段中，并没有任何迹象暗示出他已发现了很好的或充足的理由放弃被他人嘲笑的那种修行(即使埃及人对它的

遵守或许本身有着这样做的很好的充足理由)。但是,在《论亚伯拉罕的迁移》92 中,斐洛讲得很清楚,对割礼律法作象征意义的理解,不应导致对这条律法的取消。

在斐洛生活的时代,耶路撒冷的那座圣殿依然矗立着。根据他在《论神意》64 中的说明,斐洛至少朝拜过一次圣殿,"敬献祈祷和牺牲"。有如人们曾推测的,斐洛有可能把有形的圣殿视为精神祭拜的障碍,但实际上,他决没有这样说;更有可能的是,他把对耶路撒冷圣殿的崇拜当成更伟大的精神崇拜的象征,当成一切同样信仰犹太教的人不可缺少的(虽然事实上,犹太人的礼拜堂在斐洛自己的祭拜中起了更大的作用,既然他是亚历山大里亚的一位市民)。在《论亚伯拉罕的迁移》92 中,他说,"其理由是,如果我们除了事物的内在意义显现给我们的之外,毫不留意任何东西,那么,我们就会忽略圣殿的神圣以及许许多多的其他事情"(也就是说,过度的隐喻化,或只对《圣经》作隐喻解释,是非常危险的)。在《出使盖乌斯》和《反弗拉库斯》中,有许多与耶路撒冷的圣殿有关的记载。例如他说到(《出使盖乌斯》157),奥古斯都(Augustus)皇帝命令,将送给他自己的常年不断的贡品转奉到那里,"这些贡品持续到现在,且将继续到永远"。斐洛显然不会料到,公元 70 年,这座圣殿就完全毁灭了。与该圣殿有关的另一条有趣的记载是,供奉在其中的那些贡品是为着卡尼古拉的利益的,"作为一种希望在日耳曼取得胜利的祈祷"(《出使盖乌斯》356)。

但是,正如下面将要表明的,虽然斐洛对圣殿的献祭仪式有些微词,但无论如何,还没有显出公然反对的意思,他也把祭品解释为祈祷的一种象征,把祈祷作为祭品远胜于动物的肉体,而且,他还把宇宙当成真正的圣殿,逻各斯(Logos)作为祭司长(High Priest)在其中司管理职。

斐洛总是以非常虔敬的语气谈到犹太人的安息日(Sabbath),虽然他也想自由地给它以象征性的解释。在《摩西传》216 中,他谈到了对安息日习俗的遵守:"即使现在,这种实践仍被保留着,犹太人每到第七天就埋头于他们祖先的哲学,把那个时间献给知识的获取和自然真理的探究。"他接着说:"我们遍布各城的祈祷场所,以及讲授审慎、勇敢、公正、虔诚、纯洁及每一种德性的学校,其目的是通过它们,使人们明辨并正确履行他们对上帝和人的义务到底是什么?"在安息日,《摩西五书》(Pentateuch)是犹太教礼拜堂中被逐次诵读的《旧约》的部分。斐洛

极有可能宣讲了某种学说作为礼拜堂仪式的部分，既然他的著作具有讲道口吻和特点。他的许多论著的生命，就是作为礼拜堂日课中的宣讲而从亚历山大里亚礼堂的经课开始的。斐洛决不会是第一位神学著作家，虽然在其讲道中，他用另外的形式披露了被他首次使用的材料。

在斐洛的著作中，有许多段落显示出他是一位有着深厚虔敬和缜敏灵性的人。在《出使盖乌斯》210 中，他把犹太民族描述为像其他民族一样热诚地恪守着自己传统习俗的民族，但又靠它的信仰，即“律法是上帝赐予的神谕”而与其他民族相区别。关于犹太人，他继续说：“由于从最早的岁月开始，就受这种学说的教育，他们把类似这样的一些戒律深埋在自己的灵魂之中。”没有一个斐洛著作的读者能有理由地怀疑摩西律法已溶入他的灵魂中。如果我们从他的著作对它作解说的数量和性质来判断，那么可以说，对它的研究乃是他终身不断的嗜好。正是以这种方式，斐洛谈到了亚历山大里亚的礼拜堂，例如，《出使盖乌斯》表明，在他看来，它们是祈祷者汇合的房屋，而他则是一位定期的、每周一次的观光者，其目的是为了研究。也正是为了保护那些礼拜堂，使得它们不受罗马皇帝肖像引入的玷污，斐洛才如同他在《出使盖乌斯》中所描述的，带领代表团去罗马。无论斐洛在特殊的神学和哲学问题上的古怪而奇特的观点时时显得与正统的犹太教有多么大的差距，但肯定无疑的是，从思想深处看，那些奇特性后面的这个人却是一位虔敬的、正统的犹太人，正如一些激进的、反常的基督教神学家经常出现的情形一样。

斐洛的忠诚既是对他在亚历山大里亚和巴勒斯坦的犹太人同胞的（他在《出使盖乌斯》和《反弗拉库斯》中所作的陈述表明，他同等地关注耶路撒冷圣殿被亵渎和巴勒斯坦礼拜堂被玷污的问题），也是对犹太教及其义理的。

他关于那座圣殿的看法在《出使盖乌斯》中的一段话里显露出来。当他讲到卡尼古拉企图用当作宙斯的自己的雕像来玷污圣殿的这一奇闻时，他问，“我们会被允许与他平起平坐，并开口为祈祷之屋辩护，谴责这最为神圣之地的破坏者吗？因为显而易见，对于那些不大显眼，人们也不很敬重的房屋，这个人是不屑一顾的，他要污辱的，正是这座最有名、最辉煌的圣地，它的光芒像太阳一样照耀每个地方，东方和西方都能以敬畏的心境望见”（《出使盖乌斯》191，并参见该书 292 等处）。

三、斐洛和亚历山大里亚

斐洛经常被人称为亚历山大里亚的斐洛。所以,他为我们所知,是因其希腊的,而不是犹太的名称,而且,是因一座由亚历山大大帝(Alexander the Great)建立的城市(正是通过该城的这个名称,构成了对这位大帝的纪念,提醒人们想起他),他把犹太移民安插其中。大体上可以肯定地说,斐洛出生在亚历山大里亚。他很自豪地将它称为"我们的亚历山大里亚"(《出使盖乌斯》150)。关于卡尼古拉,斐洛写道(同上书,338):"他被对亚历山大里亚的特别的、热烈的爱迷住了。"在斐洛的著作中也能发现他对亚历山大里亚的强烈感情,虽然这种感情不是对所有亚历山大里亚人的。

亚历山大里亚曾被称为埃及的"首都"。在斐洛生活的那个时期,它是一座在知识文化方面超过雅典的城市。在罗马帝国内部,亚历山大里亚仅次于罗马城本身,而且仅仅是在政治意义上。它拥有我们应称为大学的学校、博物馆和藏书量在400000卷以上的一个大图书馆。作为犹太教的一个中心,它有着特别的重要性——斐洛估计(可能估计高了),它的犹太人口超过一百万,其数量比苏迪亚(Judaea)还多。他说,"亚历山大里亚的犹太人多得无数"(同上书,350)。他提到该城的许多犹太人礼拜堂,每个安息日,人们都要在里面诵读在该城译成的希腊文译本或我们现在通称的希腊译旧约圣经(the Septuagint,[1]略写为LXX)中的摩西五书(斐洛在《摩西传》Ⅱ,26~44中,对这个希腊译旧约圣经本的形成作出了一种有趣的解释)。

亚历山大里亚的犹太市民达到了很高程度的繁荣。斐洛家庭的自身境况恰能使他有可能成为受过高等教育的人,而他无疑也正是这样的人。斐洛叙述了生活在亚历山大里亚的一些犹太人所从事的职业。他谈到了"零售商",也包括"农夫、船工、批发商、工匠"(《反弗拉库斯》57)。

注意到这一点是很有意思的:由于没有一本成文的著作从在罗马的犹太人社区传给我们,所以,斐洛的著作本身虽然很多,但也只是表现了亚历山大里亚学术活动和作品的一个部分。斐洛能够谈论埃及

① 相传在公元前270年时由72人在72天内译成。——译注

(他公开地指出了亚历山大里亚的犹太人被弗拉库斯迫害),并把埃及人说成是“他的最大的财产”(同上书,158),把亚历山大里亚说成“大城市或多个城市”(同上书,163)。

亚历山大里亚的犹太人似乎已最彻底地希腊化了。事实上,有人已指出,在斐洛生活的那个时期,亚历山大里亚已是希腊主义(hellenism)。如果这是真实的(因为可能的确如此),那么,斐洛就生活在密切而最完全地表现存在于他那个时代的希腊文化的犹太人社区之内。

四、政治家的斐洛

斐洛曾不止一次地卷入过政治生活。在《论特定律法》一书第三篇的开头几段,他回顾了“有闲暇研究哲学,沉思宇宙及其内容”(《论特定律法》Ⅲ,1)的那段岁月。但是,他遗憾地接着说,他已“置身于……为公民事务操劳的汪洋之中了”(同上,3)他最痛苦的一次卷入亚历山大里亚犹太人的政治生活或公民事务发生在公元38年,而且直接影响了此后的若干年。继埃及之后,亚历山大里亚又成了罗马帝国的部分,犹太人、希腊人和埃及人之间的关系恶化到了公开敌对的程度。随着卡尼古拉在公元37年反犹太人战争(即我们现在误称的反闪族思想[anti-Semitism]的那次战争)的推波助澜,这种关系发展为帝国第一次有组织地对犹太人的屠杀,或是以罗马名义指挥的屠杀。这位皇帝希望人们把他当成神,他自己也这样认为,因而下令,作为神的他自己的肖像应该被竖立在包括亚历山大里亚在内的帝国之中一切宗教集会场所。在苏迪亚的犹太人,靠着一位理智的地方长官(柏托琉斯[Petronius],叙利亚的使节)的帮助,逃到了(对他们来说)不可能要求把该皇帝的肖像(事实上是雕像)安放在他们神圣的殿堂中的地方。但在亚历山大里亚,根据斐洛的记载,弗拉库斯,这位罗马派来的地方长官,却被该城的非犹太居民们说服,支持他们的反犹太人情绪,即把犹太人反对在他们的礼拜堂中安放皇帝的肖像夸大为是政治上对皇帝不忠的表现。亚历山大里亚犹太人的不幸在于,弗拉库斯不像苏迪亚的柏托琉斯对待那里的犹太人时所表现出的那样,以善意和理智来处理这个问题。为了争得他们的权利,并使卡尼古拉相信,反对肖像并不涉及任何政治上的不忠,犹太人派出了一个以斐洛为首的代表团去罗马。

指出的："对自由而言，奴役是一件最不可忍受的事情。为摆脱奴役，觉悟了的人民慷慨赴死，心甘情愿地冒着任何风险与使他们成为奴隶的那些人作斗争。然而，压制不住的敌人也有受不了的事情，当专制的权力和敌意兼备于同一个人身上时，谁能抵抗得住其权威赋予他不公正行为的权力，其不共戴天的敌视又使他表现得毫无顾忌的那个人呢？"(《论赏罚》137)斐洛在那里对有敌意的专制君主的叙述，听起来很像是对卡尼古拉的描绘。当这种遭遇到了公元38年时，犹太人进行了反抗。当然，他们首先是通过向皇帝请求恢复过去良好的统治和宽容的记录的方式进行的。在这一点上，斐洛断言："最好的也是最伟大的艺术，是在其耕耘的无论洼地还是高坡中，造出优良的深厚土壤的管理艺术，而且，所有海洋都供装满货物的商船安全航行，以实现彼此希望相互交往的国家的商品交换，使各自得到他们短缺的那些东西，并回报性地让出他们多余的东西。"(《出使盖乌斯》47)但是，罗马过去却做得过分。按斐洛的说法，罗马帝国，尤其是他认作黄金岁月的奥古斯都统治时的罗马帝国(斐洛把奥古斯都描述为这样的一位皇帝，"他在一切德性方面都超越人的本性"，他也当之无愧地具有"被追随他的人们对其表达的崇敬"的资格[同上书，143]，确有其值得称道的方面。在该书后面的一段话中，奥古斯都被斐洛称为"最好的皇帝"(同上书，309)。在其对奥古斯都的颂词中，斐洛把他描述为"治愈希腊人和野蛮人共同瘟疫的……凯撒，这些瘟疫从南方和东方传来，流向西方和北方，把灾祸的种子播撒在所经的水陆之间的广大区域"(同上书，145)。接下来，他对奥古斯都给帝国的居民和臣民施予的恩泽进行了冗长的叙述。在这位皇帝的众多业绩中，最大的是他收回了"各州的自治权"(同上书，147)，并通过纳人"多个新的希腊"扩大了"希腊"，使"最重要地区中的外面的世界"希腊化(同上)。按斐洛的看法，如果某人把奥古斯都称为神，他会烦恼，不像卡尼古拉那样期待得到这一称呼。奥古斯都也承认犹太人，"他非常清楚谁为一切这样的事情担惊受怕"(同上书，154)。根据他对横贯罗马的"泰伯河另一边"的犹太人社区的经验，他知道，犹太人每个安息日都在"祈祷的房子中"聚会，并把募捐来的东西作为敬献给圣殿的贡品送到耶路撒冷。但是，这并不使他因此而剥夺犹太人的公民权，或采取任何激烈的手段来反对他们或他们的礼拜堂。斐洛说，事实上，"他是如此虔敬地尊重我们的宗教兴趣"，以至于他"用他昂贵的供奉品来装饰我们的圣殿"，并自己花钱定购祭品奉献给那里(同

上书,155～157)。

然而,在卡尼古拉统治下,事情发生了突然的转折,变得很糟。他是一位"虚荣自负得发狂的人,不仅宣称,而且真的认为自己是神"(同上书,162)。按斐洛的说法,将神这个称谓用于"本地产的灵鸟、有毒的蟒蛇和其他许多凶猛野兽"(同上书,163)的埃及人,毫不迟疑地就把这一称谓用于这位皇帝,而他也相信,"他真的是被亚历山大里亚人视为神的,因为他们不断地、明确地、直截了当地使用其他人在言说神时普遍使用的那些语词"(同上书,164)。正因如此,卡尼古拉相信,亚历山大里亚人用以发泄对犹太人的敌意而对犹太礼拜堂的袭击,实际上是受把他作为天帝来真诚崇敬的情感所驱使的,也是亚历山大里亚人由于认为犹太人对他不敬而作出的真实反应。然后,斐洛叙述了一位被称为赫里康(Helicon)的人在煽动人们仇恨亚历山大里亚犹太人方面所扮演的角色(同上书,166以下),提到了犹太人准备的"祈求信"(supplication),并借赫洛德·阿革里帕王一世(King Herod Agrippa I)——他是赫洛德大帝的孙子,公元41年被任命的苏迪亚的统治者——之手送给皇帝,同时也把犹太人决定呈送的"梗概"(cpitome)转给皇帝。

当斐洛和代表团的另外四名成员还在罗马时,这样一条新闻传给了他们:皇帝命令,"巨幅雕像要竖在圣堂的内殿中"(同上书,188)。这是"在宙斯的名义之下"用来献给卡尼古拉的。这条新闻自然在代表团成员中引起了很大的惊愕和恐慌,"我们无言而又无力地站在那里,神情沮丧,心如凉水"(同上书,189)。在他们的神圣殿堂的尊严面临威胁时,犹太人的态度通过斐洛归之于代表团的这些话语表现出来:"这样也好,我们将去死,因为为保护律法而真正壮烈地牺牲,虽死犹生。"(同上书,192)换言之,罗马的统治是能被忍受的,而且也确实享有过它所给予的许多好处,只要它不与犹太人的宗教信仰和实践发生任何冲突,尤其是,不用所谓"神圣"皇帝的肖像来亵渎他们的礼拜堂或圣殿。斐洛的话还透露出了他自己也明显共有的犹太人信仰的另一个方面——坚信上帝不会抛弃他的子民,"但是,让我们的灵魂保持其对我们的救世主——上帝的不灭希冀,他经常拯救处于无助困境的民族"(同上书,196)。斐洛和亚历山大里亚犹太人社区的人们确信,上帝终究会帮助他的子民,保护他们不受埃及人的敌视和卡尼古拉的恶意侵犯。

仅就与卡尼古拉有关的(这件事)而言,用斐洛对带来这条悲剧性

新闻的人们所谈看法的话来说，问题的根源在于，“他希望被人当作神，并推测只有犹太人是反对者，而他加给他们的伤害，比起毁灭他们那神圣的圣殿来说，并不算太大”（同上书，198）。斐洛使问题变得明显，“假如可能，犹太人情愿千万次地忍受死亡，而不容许犯下的任何违禁行为”（同上书，209），因为，虽然“所有的人都会捍卫自己的传统习俗”，但这一点“尤其适于犹太民族”（同上书，210）。这种态度，源出于这样的信念——“律法是上帝所赐的神谕。而且，由于从最早的年代起，他们便接受这种观点的熏陶，他们[犹太人]就把类似这样的戒律深深地置根于灵魂之中”（同上）。斐洛继续说，“更加丰富也更为特别的，是他们大家对圣殿的热诚”（同上书，212）。他解释说，正如这个事实所表明的——死亡的处罚会“不顾哀求”（without appeal）地落到“进入它的内部界限”的异教徒身上。但是，在《出使盖乌斯》中的许多地方——尤其是从借苏迪亚的犹太长者们之口对叙利亚的罗马总督柏托琉斯所说的话中——，我们看到，斐洛又表达了这样的观点（虽然是由他提出的，但无疑也是住在巴勒斯坦和散居各地[the Dispersion]的许多犹太人的看法）：犹太人打定主意要成为罗马帝国和平的、温顺的、永远守法的臣民。他们的全部要求只是，他们的圣殿应该“像我们从我们的前辈和祖先那里接受下来的那样”（同上书，232）得到保护和保存。按斐洛归之于他们的话来说，长者们叙述了他们的“双重动机：对皇帝的敬畏和对神圣律法的忠诚”（同上书，236）。他们是如此惧怕亵渎了圣殿，以至于他们说，任何看见了被结队运往圣殿的那座雕像的人，都会“变成石头”，就像看到了“蛇发女妖[①]之头”（同上书，237～238）的人们一样。对柏托琉斯的最后请求，是要求派一个代表团去面见皇帝，提出这样的最低要求：“我们的权利，应当受到与各民族一样的平等对待，因为即使是住在最远地区的人，也保持了他们祖先的制度。”（同上书，240）

斐洛自己对这个问题的理解，其核心是坚信，历史的惯例，尤其是在奥古斯都统治时期的惯例，会支持他们希望罗马不干涉犹太人宗教信仰与实践的请求。

根据斐洛的记载，柏托琉斯由于受苏迪亚长者们给他陈述的事实真相所感动，对此深表同情，因而帮助了他们，其方式是推迟雕像的建

① Gorgon，希腊神话中的蛇发女妖。传说人们一见到它的头，立刻会被吓得变成石头。——译注

造，并说这是上帝对他耳语说他是一个好人，作了一个“好决定”（同上书，245），虽然他没有答应苏迪亚人要他当他们使节的请求。按斐洛所述，柏托琉斯随后给卡尼古拉写信，解释了推迟的原因，并请宽恕。

当阿革里帕后来拜见卡尼古拉时，他被告知，在“每个种族的人”中，只有犹太人拒绝承认皇帝的神性，而这种拒绝意味着他们在“招惹死亡”（同上书，265）。但是，阿革里帕在与卡尼古拉的交谈中，却讲述了犹太人的观点，他说：“我主盖乌斯，这座圣殿从一开始就不容许任何人手制造的肖像进人，因为它是真神的圣所。”（同上书，290）接着是对肖像与偶像之本性的一段叙述（与斐洛在其他著作中的叙述相似），在其中，阿革里帕说：“画家和雕像作者的工作，是表现被感官感知的诸神，但要画出或塑出被我们的祖先信仰的不可见的东西的肖像，则与他们的宗教信仰相违背。”（同上）犹太人对这个问题的强烈情感——毫无疑问，斐洛自己也有了这种情感——，在阿革里帕谈话的后面部分被表述出来，他说：“因此，没有一个人（无论是希腊人还是非希腊人），没有一位地方长官，没有一位国王，没有一个不共戴天的仇敌，没有一个派别，没有一场战争，没有一场城市的骚乱或劫掠，也没有任何现存的事物，像在圣殿中安放肖像、雕像或任何供人顶礼膜拜的手工制成物体那样，会引起如此严重的对圣殿的侵害。”（同上书，292）

斐洛描述了泰庇留斯[①]皇帝如何命令皮拉特撤除防御物（shields）的情形，这些“圣城之中”的防御物原是奉献给他的，但犹太人认为其中有的东西“侵害了他们的传统”，违反了他们的习俗而“这些习俗在以前的一切年代中，都得到了国王和皇帝们的保护，毫无妨害”（同上书，299以下）。当防御物被撤除时，斐洛附注说：“两个宗旨都得到了保卫：对皇帝表达的敬意；沿袭下来的有关这个城市所恪守的政策。”（同上书，305）在这里，我们再一次遇见了这种观点的表白，——犹太人即使是住在苏迪亚的犹太人，是依然能够做这位皇帝的忠诚臣民，并忠于他们祖先的信仰和实践的，只要他们的纯粹一神教不因肖像和雕像的安放受到危害，他们礼拜之地的神圣地位要求予以承认（按斐洛对犹太人的上帝学说的理解，参看本书后面的第 28 ~ 102 页）。所以，当将被安放在圣殿中的那个物体是当作宙斯的卡尼古拉的“一尊巨大雕像”，而且将

① 泰庇留斯·克劳都斯·列罗·凯撒（Tiberius Claudius Nero Caesar），罗马第二任皇帝，公元前 42 年至公元 37 年。——译注

被安放在"具有特别意义的圣地本身的圣殿最内部的部分,那是连大祭司(ho megas hiereus)一年也只进去一次的地方"(同上书,306)时,我们是能够想象到斐洛和他的犹太同伴们所体验的那种恐惧的。

斐洛告诉我们(虽然很难说这有多么真实),当伟大的奥古斯都得知犹太人的圣殿是"非人工创制物,乃不可见之存在的可见形象"时,他感到惊异,并深表敬意。自然地,奥古斯都的这种开明态度被斐洛归因于这样一个事实:奥古斯都"不是一点一滴地汲饮哲学,而是充分饱食",就像柏托琉斯一样(同上书,310)。斐洛把奥古斯都视为犹太教的信徒(至少在他自己的心中是这样将他理想化了的),他"发布命令,要求在整个燔祭(burnt offerings)期内,每天都要祭拜最高的神"(同上书,317)。斐洛将奥古斯都称为"不比任何人差的这位哲学家",并宣称,他"在心中推论,在世界范围内,必定有一个被指定来供祀那位不包含任何可见形象的不可见之神的特殊地方,一个使我们分享善的希望和完满赐福欢乐的地方"(同上书,318)。斐洛把奥古斯都作为"在虔敬方面的一位教师"(同上书,319)提出来,给卡尼古拉当榜样。因为有了这样一位教师,朱利亚·奥古斯塔(Julia Augusta)也修建了一座寺庙,里面没有任何肖像,因为根据斐洛的看法,虽然女人们仅仅领悟她们的感官所知觉到的东西,但她获得了这样的视觉澄明,以至于她的心灵"领会心灵之物胜于领会感觉之物,且认为后者只是前者的影子"(同上书,320)。在传统的、正统的犹太教之外,看来斐洛似乎还有一种对生命的哲学见解,涉及到对"超验物"(the Transcendent)的纯粹精神本性的确认,斐洛相信,全人类都会分享那一天。在那种犹太教中,被理想化了的奥古斯都、朱利亚·奥古斯塔和帕托琉斯(毫无疑问,其他许多人也在此之列)都已享有过了。

诚如斐洛所记载的,在阿革里帕的信中,再次涉及到了犹太人感受到的那种担忧,即"祖先的规矩不要受到破坏"(同上书,327)。阿革里帕谈到了他与罗马的那种摆脱了束缚的关系,但他要求,已被废除了的肉体奴役不应由一种更为糟糕的精神奴役以及对苏迪亚和它的圣殿的亵渎来替代。阿革里帕对卡尼古拉阐明,"除非我的故土安然无恙,不受各种侵害,圣殿不被触动",他才能继续成为凯撒的朋友,否则,对于他的人民来说,他就是一个叛徒(同上书,328)。在卡尼古拉统治下的犹太人当时所感受到的形势到底有多么严重,这由斐洛谈到的阿格里帕在把他的信送给这位皇帝之后的心情表现了出来。他估计,"降临到

他身上的危险不是一星半点，而是牵涉到不仅居住在圣地（the Holy Land）之上，而且生活在可居世界各个地方的所有犹太人的被驱逐、被奴役和被大劫掠"（同上书，330）。罗马人对犹太人的态度所持的看法，正如卡尼古拉所例示的，在斐洛对这位皇帝收到阿革里帕的信后所作的反应的解说中得到了披露。他谴责阿革里帕"对他的同胞过于怀柔，在所有人中，只有他们顽固不化，拒不把他奉为神明"（同上书，332）。

斐洛把卡尼古拉的心灵描绘为被"神位的观念"所充塞，谈了他那种"应对他顶礼膜拜"（同上书，338）的想法。然后，他讲述了卡尼古拉行为的"轻率"如何特别严重地伤害了"犹太种族"，以及他如何"用他自己的、以物体形式出现的肖像和雕像"（同上书，346）占据犹太人礼拜堂，先是亚历山大里亚的，后是其他地方的。斐洛说，他意欲接受耶路撒冷圣殿，并将其改造成"刻有盖乌斯名字的、'新的宙斯出现'的他自己的庙宇"（同上；Leaney 1984 年版，112，137～140）。斐洛自己对卡尼古拉这种企图的反应，从他下面的话中表现出来："你这样说是什么意思？你也仅仅是一个人，难道还想吞霸上苍与天空，而不满足于对如此之多的陆地、岛屿、民族和地区所握的统治权吗？你认为上帝在我们这个下方世界毫无价值，在所有的国家和城市中，只有这个弹丸之地的地区把他视若神明，并通过神谕和神示将其神圣化，而你却打算毁掉这些神谕和神示，以便在这块伟大土地的周围，不留下虔敬和崇拜这位真实存在的真神的任何痕迹或提示物吗？"（同上书，347）

尔后，斐洛继续对代表团与皇帝的会见情况作了说明（同上书，349以下）。（在约瑟夫所著的《Ant.》X Ⅷ，8.1 中，也作出了说明。参见 Bartlett1985 年版，187）斐洛把听到的这一事件的特征描述为"最具重要性"，说它是"四个世纪以来闻所未闻的"。然而，他明确指出，虽然争端很严重，但卡尼古拉并无公正处理的诚意，却把自己作为"残忍暴君"（同上书，350）的面目暴露无遗。"冲着我们整个民族而来的这场悲剧，将由我们这些充当直接牺牲品的人来扮演"（同上书，351）。根据斐洛的记载，当代表团与卡尼古拉会面时，最初他似乎装得温和与友好，但是，犹太人致以的问候却遭遇了这样的讽刺："你们就是不相信我是一位神，一位所有的其他民族都承认，惟独不被你们称呼的神的恨神者吗？"（同上书，353）斐洛认为，卡尼古拉希求的那些"特殊荣誉"，如果是另一个人希求的，譬如奥古斯都（同上书，149），或许应该得到。但肯定不能赋予卡尼古拉。然而很明显，即使是就卡尼古拉而言，犹太人的恨

神态度——他们虔敬的对象只是一位真正的上帝,不容许崇拜当作神的人——也不涉及对作为皇帝的皇帝的憎恨;奥古斯都之所以赢得了特别高的尊崇,就是因为他对他们的一神教没有任何违背,对他们拒绝崇拜偶像或人的信条没有任何伤害。

卡尼古拉对犹太人代表团的谈话,被斐洛形容为"即使听到也是一种罪恶"(同上书,353)。然而,它却使与犹太人观点对立的那些拥护皇帝的人欣喜若狂(同上书,354)。这些人中的一位,把他称为伊西多鲁斯,因为卡尼古拉"喜欢得到比人的本性更多的称谓"(同上书,355),然后,他谴责犹太人没有向这位皇帝奉献供品,而且明确宣称,他的谴责对象包括所有犹太人。对这种谴责,代表团的成员们以愤然的否定作答。注意到这一点是很有趣的:在他对卡尼古拉的称谓中,伊西多鲁斯"陛下"(Isidorus "My Lord")是"暴君"(despota),代表团的称谓是 kurie Gaie。卡尼古拉承认,正如他们所声明的,犹太人事实上给他奉献了许多供品。然而,他指出,犹太人的供品还献"给了另一位神"。"你们没有给我纳奉",这句粗鲁而直率的话,道明了犹太人罪过的含义,正如斐洛领会到的这位皇帝的心思。卡尼古拉实际上是把自己看成了某种意义上的神。毫不奇怪,犹太人对卡尼古拉言语的反应是"异常恐怖"(同上书,357)。卡尼古拉对犹太拜访者们的不屑一顾,通过这样的事实反映了出来,即:当他们在他面前试图为自己的立场作辩护时,他却转而概述起他早已为自己构想好的新话题了。斐洛陈述了犹太人遭遇的另一个主要的困难:"当正在受审的人被法官和地位非常显赫的达官贵人控告时,他必定需要保持缄默。"(同上书,360)斐洛解释说,犹太人保持沉默也是必需的,因为"我们的习俗和律法锁住了舌头,关闭和缝合了嘴巴"(同上)。接下来,卡尼古拉就犹太人拒绝吃猪肉的问题继续嘲讽他们,代表团声明,这一禁忌是由于他们的"不同习俗"(同上书,362)。在进一步的嘲弄之后,卡尼古拉又要求听一听犹太人在"公民权"问题上的看法。有意味的是,在斐洛有关会见卡尼古拉的记载中,没有直接提及亚历山大里亚的犹太人礼拜堂受侵害的问题。可以作这样的推测:在卡尼古拉打断他们的话以前,他们开始了陈述,涉及到"我们是亚历山大里亚人"(同上书,194)的要求,所以,他们具有与非犹太族的其他亚历山大里亚人相同的权利和自由,尤其是他们的宗教信仰与实践不受任何干扰的生活权利;但是,卡尼古拉固执地拒绝听他们说下去,而代表团能够对皇帝提出的,恰恰是这个"被弄糟了和被搅乱了的"问

题。当然,皇帝在最后心平气和了,承认犹太人或许"与其说是……拒绝相信我已获得神性的邪恶之徒,还不如说是命运悲惨的人"(同上书,366~367)。然后,他就把代表团打发走了。但是,他向他们讲的最后的话已经暗示出:与他们的公民权问题的争端相比,还有更加利害攸关的问题。皇帝提出的、具有神圣性质(Phusis)的要求表明,在犹太人礼拜堂——那是拜祭上帝和诸神(正如卡尼古拉想象的)的地方,只有神圣存在物的肖像才被安放其中——安放他的肖像问题,依然是代表团关注的争端焦点。

在斐洛所作的卡尼古拉赐见犹太代表团时的记载时,他使用的某些语词,使我们想到《出使盖乌斯》一书的希腊文标题以及它的基本主题。我们所熟悉的《Legatio ad Gaium》[①]一书,大多是作为希腊文标题Peri aretōn(《论德性》)的手抄本形式而为人所知的。在斐洛的心目中,德性是上帝的德性,上帝关心他的子民,正如他通过把卡尼古拉的情绪变成同情(Pros eleon),并使他放松,进入一种"较为平和的心境"(同上书,367),从而怜悯代表团一样。斐洛告诉我们,这是上帝对代表团祈祷的应验,因为他们祈求"真正的上帝,恳请他克制其对假冒那个名称的人的愤怒"。在《出使盖乌斯》的开篇处,斐洛就加了一个附注:"有些人始终不相信上帝担忧人,尤其是担忧向他祈祷的种族,其实,这位宇宙之父,宇宙之王,万物的第一因,一直在为他的这个部分担忧。"(见该书,3)当然,人类的这个部分,是犹太民族,以色列人。在进入各章节后,虽然斐洛忙于叙述发生在亚历山大里亚和罗马的各种事件,但他要表明的主要思想是:尽管他们遭遇不幸,但上帝终归会惩罚罪犯,尤其是折磨他的子民的那些罪犯。因此,在卡尼古拉与亚历山大里亚的犹太代表团的那次闹剧性的会见之后,对犹太人的嘲弄,对上帝名称的亵渎,尤其是对犹太教的侮辱,意味着卡尼古拉"有神化自己的欲望,而他猜测,只有犹太人不会同意,不会发誓赞成"(同上书,368),所以,就有一篇翻案文,一个反对的故事或倒转过来的故事要讲,虽然不幸的是,在斐洛的著作中,并没有这样一本留传给我们(参见上书,373)。它大概会讲到受上帝惩罚的卡尼古拉之死,在《反弗拉库斯》中,或许在某种意义上同样会讲弗拉库斯之死,并讲克劳丢斯对卡尼古拉政策的颠倒(参见约瑟夫《Ant.》ⅪⅩ.5 中记载的克劳丢斯的两张布告)。

---

① 《出使盖乌斯》一书的拉丁文书名。——译注

斐洛是在这样的断言中结束《出使盖乌斯》的：假如代表团无助于"我们祖制的恢复"(见该书，369)，他们情愿兑现殉教的承诺。的确，为这样的原因而死会"作为不朽"而被他们欣然选择。斐洛表示了遗憾："各地的所有犹太人的命运将极不牢靠地取决于我们五个使节。"(同上书，370)因为他知道，无论这位皇帝关于亚历山大里亚的决定是什么，都会给罗马帝国范围内的每个犹太人社区造成影响："当它的同类居民遭受攻击时，哪一个城市会保持平静或克制呢？什么祈祷房会毫无伤害地留下来呢？对于那些命运发生逆转的人来说，在犹太古制之下拥有的公民权，有哪一项不会丧失呢？"(同上书，371)。这一切使我们想到，让代表团操心劳神并驱使他们远涉罗马的争端有两个：犹太人礼拜堂的被亵渎，以及在罗马统治下犹太人迄今为止享有的公民权的被侵犯。犹太教面临的，也是斐洛和他的四位同事力图避免的危险，是丧失"他们的特定律法"以及"他们与每个城市共同享有的权利"(同上书，371)。曾经对代表团给过某种支持的其他一些人，当他们"完全了解到他(即卡尼古拉)深怀着被承认为神的渴望"(同上书，372)时，由于害怕，最后屈服了，离开了，即使是斐洛和他的同行代表，"也由于盖乌斯具有对整个犹太民族的敌意，而被拖了下来，淹没在深处"(同上书，372～373)。

在《反弗拉库斯》中，斐洛对卡尼古拉统治时期的一些事件，尤其是在弗拉库斯任亚历山大里亚和埃及的长官时亚历山大里亚城中犹太人社区的经历，作出了与《出使盖乌斯》所含内容明显不同的说明。(参见本书前面第7页和第17页；并参看约瑟夫著《Apion》，Bartlett 1985，第182～188页。)

五、斐洛的未来观

斐洛关于未来的观念、希望和信念，无论是就他那犹太风格的看问题的深度和广度而言(有人认为，在他的著作中，没有任何《旧约》意义上的来世论)，还是从他扮演的作为犹太教辩护者的角色来看，都很有意味，也很重要。

读者如果一定要去寻找对他的来世论信念的解说，其主要的著作是《论赏罚》(De Praemiis et Poenis)，因为据说这是"他的来世论思想阐述得最为充分的论著"。此外，在其他作品中也有说明，尤其不应忽视

他的两卷《摩西传》(De Vita Mosis)。

在对通过摩西传达的神谕的结构作了某些导言性的说明之后,《论赏罚》进而阐述了对遵从律法者的报偿和对违背律法者的惩罚。然后,斐洛叙述了上帝如何把许多荣誉赐予人类,其中就有"我们引导生活的希望和源泉"(见该书,11)。各种尘世的利益均被列出,并受谴责,只有"相信上帝"的那种希望才被认可,既然只有上帝使人存在,而且是"能够使人免除危害和毁灭的惟一力量"(同上书,13)。在《论农艺》(De Agricultura)中,有一段话表明,斐洛相信,"土、水、气、火,一切由它们构成的植物和动物,无论是有死的还是神性的,还有天空、太阳和月亮的运行、其他天上物体的旋转及有规则的运动,都像在作为王和牧羊者的上帝手下的羊群",而且,"他引领的这群欢叫的羊群,要依从权力和律法,他的真谕和长子是其监护人,像大王的某位总督,为他担负起管理之责"(见该书,51)。在斐洛看来,犹太人的希望是以他的信仰为根据的,即相信宇宙的神的统治,尤其相信"逻各斯"对宇宙方向的指引(关于斐洛的"逻各斯"学说,参见本书第103~143页)。

回到《论赏罚》,斐洛把以诺(Enoch)用作《旧约》的雏形,他断言,"如不将希望专注于上帝,没有一个人应被认为是完全意义的人"(见该书,14)。希望是一种德性,蕴含着相信时间的依然如是;在来世论意义上,它是一种确定方向的德性。在斐洛讲述的第一组三者一体或三个一组的德性中,紧挨着希望的是"忏悔",其报偿为"一个新家和孤独的新生"(同上书,16)。第三个德性是"公正",获得的报偿为"在普遍的毁灭中获救",并成为"第二次创造"中的一个角色(同上书,22)。这些陈述,至少是用来世论的语言暗示出来的。然而,当斐洛继续说"信仰上帝,终生欢乐,永恒存在,——人们还能想象出什么事情比这些更有益或更庄严的呢"(同上书,27)时,有人或许会认为,他已不再用传统的、《旧约》的、犹太人的特有语词思考未来问题了。在这一点上,把他的思想视为属于这样一种类型,即依据希腊精神而不是依据犹太教,用理智神秘主义代替来世论,是正确的。但是,在讲述了第二组,也是层次更高的一组三者一体的德性(这些德性由亚伯拉罕、以撒和雅各表现出来)之后,斐洛叙述了对亚伯拉罕和以撒的家族(the houses)给予的报偿,尤其是给雅各的孩子们赐予的建立以色列民族的特权,这个民族到时候会昌盛起来,繁衍得"很多很多"(同上书,66)。接着,他讲了对该隐和"可兰之下的利未人"(the Levites under Korah)分配的惩罚,然后,

又转到对恪守戒律的人们赐予的报偿问题上。首先,是击败敌人的胜利(同上书,79)。斐洛隐喻性地把这解释为意指伴随着口、心与手的和谐一致的幸福;然后非常突然地,他把自己的思想扩展到和谐概念,它包括了人自身的内在和谐以及人与驯化了的野生动物之间的和谐。

虽然斐洛在这一点上没有特别地引用《旧约》的任何段落,但在他的心目中,可能装有《以赛亚书》11:6-9(尽管有人怀疑斐洛是否"求助过"《以赛亚书》),也或许装有《约伯记》5:23和《何西亚书》2:18。《女巫神谕》(the Sibylline Oracles)中的有一段(ⅲ,788;也参见Bartlett 1985年本35以下)也可能影响过他。他期待着这样的时候:当野生动物的凶残消失时,它们不侵犯人,还会变成温顺的、通情感的家养宠物。"蝎子、毒蛇和其他爬行动物,都将用不着它们的毒液"。人甚至能够感动包括鳄鱼、河马和海中那些"庞大而凶悍的动物"在内的,显得"神圣而不可侵犯"的动物(同上书,90)。这是上帝对德性的报偿,他以他的"逻各斯"为德性的向导,把他创造的世界引向目的地。

斐洛的"末日"(the End)观念,包含着完全符合圣经宗旨的、通过使野生动物变得"驯化和顺服"(同上书,91)而结束"第一次战争"的看法。斐洛认为,"第一次战争"的结束,将导致人对人的战争随之结束,因为人会由于动物野蛮性的放弃而感到羞愧,从而放弃他们自己那种好战的、狂暴的激情。注意到这一点是很有意思的:斐洛把这种状态视为人的本质属性——"文雅和仁慈"——将在其中被展现出来的状态。依据《利未记》26:6中的话(他几乎是逐字引用了),斐洛断言,战争"将消解"(同上书,92~93)。即使存在着好战之徒,也会被德性的力量击败,因为这种力量"威严无比,能够独力地、不声不响地遏止邪恶的进攻,尽管它很强大"(同上)。在《论赏罚》的这一部分,斐洛引用了《民数记》24:7(LXX本)中的话,"将有一个人出来";这个"人"将"战胜强大的、人口众多的民族"。有些坚持战争的人会被征服,但不是被一位人类的领袖,而是被"成群的黄蜂"。所以,斐洛坚信,地球上的各个民族中间,将建立起和平。

除了和平之外,上帝还会把次一等的幸福,即财富和昌盛赐给人类。这既是物质上的,又是精神上的。为了证明自己对未来幸福描述的正确性,斐洛引用了《利未记》和《申命记》中的一些段落(例如《利未记》26:3,4;《申命记》11:13,14;18:12)。他说,收获将是如此之丰,以至于有时候,没有一个人会为收集庄稼担忧,而是把它们留给一切"无

地可耕，没有积蓄"，渴望消费它们的人。当然，斐洛也主张，"那些在天上贮存有真正的财富，靠智慧和敬神装饰起来的人，也拥有极其丰富的地上财富"(《论赏罚》103～104)。在最后到来的那些日子里，犹太人民将非常富有，以至于他们不仅不需要从放债人手中借钱，相反，事实上还会把钱借给所有民族。上帝赐予的昌盛，将被丰厚的礼物堆满，"没有一位男子无儿女，没有一个女子不生育，上帝的所有真正仆人都将履行自然法则的义务生育孩子"。每个家庭"都会拥有一张长长的亲属名单"。此外，没有一位遵守神圣律法的人会过早夭折，或过不上上帝为人类指定的人类生活的某一阶段(参见《以赛亚书》65:20)。即使在最后，在人到达生命的终结阶段时，他也将是"死亡的或更是不朽的邻人"，且会从"真善的老迈阶段演变为留下一大屋善良子嗣以填补他的位置"(《论赏罚》108～110)。按照犹太术语，这里的"不朽"被理解为拥有许多子孙。斐洛也把上帝为德性者恩赐的其他幸福——任何时候或地方都无过失或罪恶的生活，上帝所赐的安宁的好生活，"靠救世主的慈悲"从罪恶中拯救出来的生活，以及摆脱了肉体的虚弱或疾病(除了在它作为死亡的联想物或作为矫正物时之外)的生活——与肉体每个部分的完满能力及成熟放在一起来叙述(以使"清洗每个斑点的心灵"驻在健康的身体之内)。由于摆脱了肉体的病痛和"烦恼感觉"，德性者的心灵将饱饮"上帝慈爱力的醇酒"，并享用"神圣的思想和学说"。在这种状态中，"聪慧者的心灵就是上帝的一座宫殿和房舍"。这种心灵，作为一个人，由于已从受奴役的邪恶和烦恼中解救出来，拥有"万物之神的上帝；再一次成为上帝的子民"(同上书，117～123)。所以，斐洛达到了他编制奖赏目录的目的，这些奖赏是上帝在某一天要赐予他的子民、"好人以及用他们的行为履行律法约定之人的，其祝福将伴随有博爱的上帝的礼物，他赞美和奖赏道德品性，因为它与他自己相似"(同上书，126)。

《论赏罚》的第二部分冠之以"论诅咒"(Peri arōn)，叙述的是"破坏律法者和有罪之人"将会遇到的厄运。在这个部分，斐洛严格地遵循着《利未记》和《申命记》，讲述了因毁灭庄稼和敌对行为而引起的第一次饥荒。土地将变得贫瘠，季节将不像它们应该变换的那样交替，既不会有雨，也不会有露水。斐洛把《利未记》26:19 和《申命记》28:23 的含义解释为：地和天将变成铜和铁，没有履行它们特有的职责。在讲到铜和铁时，他看到了它们与战争的武器以及由战争引起的庄稼的毁灭、食物

供给的匮乏之间的关系。针对着《申命记》28:24,他说,大地将承载尘沙,粉尘会从天而降,窒息和毁灭生命。所以,人们将饥饿难忍,甚至会被迫同类相食,“与那些恐怖岁月所引起的可怕至极的灾难相比,堤厄斯忒斯的故事[①]只不过是小孩的玩笑而已”(《论赏罚》134)。在那样的岁月里,邪恶之人“非常渴望生存”,以便体验“全无救治希望的、无限而不绝的苦难”。他们将抛开自杀者所能采用的那种逃脱方式,因为“他们对极度苦难的欲望”永远不会得到满足(同上书,135)。上帝加给违背者的另一种惩罚,将是使其成为奴隶。对自由人来说,这是“一件最难忍受的事情”(同上书,137)。在这一节中,当斐洛提到“专制权力与敌视情绪……被结合在同一个人身上”时,在他心目中,可能有他的人民处于卡尼古拉统治之下的体验(参见本书第7~18页)。对违背上帝律法之人的惩罚,也包括臣服于“面对残忍毫不退缩的那些敌人”(同上书,138)。对这种专制统治的屈服,如果是由于灾荒和饥饿而强加给他们的,那么,虽然是为了避免更大的恶,但毕竟承受了较少的恶。他们拥有的、造成的或获得的一切,甚至包括他们的妻子,都将从他们那里取走,而且,他们那企图对付敌视的防护,也将证明是完全无效的。他们的任何努力都会一事无成,相反,他们全都由于弃绝上帝至高无上的帮助的罪恶实践或行为而遭受挫折,“因为这些正是不虔与违约的报应”(同上书,142)。

斐洛解释说(同上书,143~151),身体的各种疾病也将成为违约者遭遇的悲惨命运的部分。刀剑给予的武力惩罚是逃避不了的;每个人都想逃走以图活下去,但每个人都只为自己着想,即使让人类的敌人逃脱,“比人更凶残的野兽”也会攻击(或许是暗指《利未记》26:22)。城市将被毁坏,“所有的灾难,无论是否在律法中叙述过”(暗指《申命记》28:61),都将发生,随之而来的是由恐怖引起的完全彻底的绝望。这种恐怖是如此可怕,以至于到了这样的程度:“在清晨,他们祈求夜晚,而在夜晚,他们又祈求清晨,从他们醒着时那些感觉到的不幸,到睡着时出现在脑海中的可怕梦境,始终难以摆脱。”(同上书,151)——所有这些惩罚,都将降临到违约者身上。

当然,皈依者的命运会发生转折,因为教示其他的人乃是上帝欢迎

---

① Thyestes,古希腊神话中的人物,珀罗普斯之子。据说他在一次宴会上,不知道吃的正是他自己儿子的肉。转义指“吃人肉的”。——译注

的德性,即使在它"源于不体面的出生"时,而且,"他从不计较根,只受认完全长成的干,因为它从一棵杂草转变成累累硕果"(同上书,152)。有人推测,斐洛在暗指《申命记》28:43的话,既然他用 proselutos(LXX本)一词来表示专门术语意义上的"皈依者"(proselyte)的意思。那么,斐洛是有望成为犹太教的改造者的,即接受它的道德法则以及它的哲学观念和理想——一个"在天国的地方"(参见《申命记》28:43,"高而又高"),但同时,违背上帝律法的犹太人将被他抛弃,并被拖入"地狱之中"(同上书,152)。换句话说,斐洛在他的某些书信中,像保罗(和其他《新约》的作者)一样,对凭经济生活的以色列人和真正的以色列人作出了区分,在斐洛看来,后者的被认定不是依据自然血统,而是依据对上帝律法的遵从,而且他认为,对犹太人生活方式的改造,将为所有人树立榜样,使他们生出"更聪慧的心灵",并获得这样的知识:上帝欢迎德性,无论它的种族之根如何。这段论述真正犹太教的本质特性的话,应该与斐洛在《摩西传》中关于犹太教的一般性问题所谈的内容联系起来读,才能达到对斐洛未来观的透彻理解。

《论赏罚》包含着一些以《利未记》为依据的(如《利未记》26:43;并参见《历代志》下36:21)、关于荒废了的大地将享受安息的材料。荒废的发生是由于违背了有关安息日或安息的律法(斐洛描述的对象是一个犹太人社区,它忘记了对上帝和人的传统义务),但是,当它们完全在安息期间时,其余事情将随之发生,其中就有大地和在它上面居住的人民的再生。虽然被回忆《以赛亚书》54:1的话所提醒,但斐洛还是把话题引入了对灵魂变化过程的描述:充满邪恶的灵魂如何衰弱无力、"濒临死亡",但当它变得荒芜瘦瘠时,又如何被改造成"一位纯洁的处女",接受"神圣的种子",产生出新的生命,一种充满了德性的生命(同上书,159~160)。所以,斐洛为违约的犹太人指出了某种希望。即使对于他们来说,未来也不是完全黑暗的、空无的。如果他们以皈依者在生活中表现出来的善为榜样,并认真忏悔;如果他们接受由于背叛他们祖先的信仰,转而相信最终会导向无神论的多神教而理应承受的惩罚,并把这种惩罚视为"一种警告,而不是要把他们打入永劫不复的地狱",且在惩罚的刺激下真诚忏悔,那么,他们就会发现,上帝是一位仁慈的救世主,他把"与他自己的话类似"的东西作为首要的礼物赐给人类(同上书,162~163)。在保罗与斐洛之间有一种相似性:保罗在《罗马书》9~11中论述了因为非犹太基督徒的信仰而在不信的犹太人中生出的嫉妒以

及所有以色列人最终的得救;斐洛在这里论证了违约的犹太人通过观察皈依了犹太教的非犹太人的有德性的生活,可以促使其忏悔,并回到他们的传统信仰。

违约的、叛教的犹太人,即使是居住在"地球最边远部分"的那些,都将被解救。而且,当这发生后,散布在希腊和世界其他地方的那些犹太人,"都将涌现出来,并带着一种兴奋的冲动,从四面八方飞奔到那个指定的地方;在他们向圣地进发的路途中,有一束神圣的、超人的视线在导向,这视线其他人看不见,但对他们却非常显明,因为他们是从流浪之地回家"(同上书,164~165)。从这段话中,有些人看出了对犹太人期盼的人格救世主(a personal Messiah)的暗示,但是,即使对这位救世主(与为了某些特殊的使命而被上帝"涂油"的那些人不同)的期盼存在于这个时期的犹太教中(此时,基督教还未创立),斐洛在这里,也不可能以这样的术语来思想。有可能的是,在以色列人退出埃及时期,当尾随着那些跋涉者的一朵云,一朵"神性的视线,闪耀着火光"(《摩西传》Ⅱ,254)的云给他们导向时,斐洛心目中有了那是赐给以色列的向导的想法。斐洛肯定想表达这样一个信念,——回归的流浪者会得到为他们的旅途导航的神圣的向导;但是,并无任何暗示表明,他相信一位人格的救世主走在他的子民前面或后面。

然后,斐洛叙述了这个回归的民族不得不向其祈求,恳望圣父大发慈悲的三位调解者(他使用的语词是 paraklētos[①];参见《约翰福音》14:16,26)——上帝的仁慈、该种族缔造者们的神圣、他们自己的忏悔。斐洛断定,他们的抵达将目睹破坏了的城市的恢复,荒芜了的土地的新生,昌盛局面的复兴,其规模是如此史无前例,以至于没有了嫉妒的余地,可用的财富非常之多。斐洛断定:"任何事情都将突然地颠倒过来"(《论赏罚》169)。犹太人忍受的诅咒将被翻转过来,指向他们的敌人,这些敌人不明白,他们那短暂的繁荣与昌盛仅仅意味着是"对其他人的一个教训"——对违背他们的传统信仰与实践而堕落了的犹太人。目睹他们仇敌的好运,乃是上帝有意安排的"一剂把他们从堕落中拯救出来的良药"。所以,悔悟过错(Lapsi)将进入他们在祖先的故土中所开始的繁荣生活,同时,以色列的敌人会感悟到,他们当初对犹太民族成员的估价是多么的错误,事实上,犹太人是"高贵血统保持着他们高贵

① 希腊文的意思是"请求某人的帮助"。——译注

出生的旺盛活力"的人，一旦被激荡起来，这种活力将闪耀出灿烂的光芒(同上书，170～171)。

在读者到达《论赏罚》的终点之时，他能够理解，为什么斐洛的来世论被描述为仅仅限制在为以色列人展现辉煌未来的想象范围内。但是，斐洛在《摩西传》中关于未来所说的话，是这个判断的重要限定，因为他在那里的有些论述，似乎表达了这样的信念，即相信一种非犹太民族能够并且愿意加入其中的、普遍化的犹太教。在该书开始的几部分中，斐洛将摩西律法和其他民族的法律及其制度作了区别，例如，他注意到，在其他民族中间，没有尊重另一个民族的规定和习惯的情形，但是，"不仅犹太人，而且几乎所有的其他人，尤其是那些特别看重德性的人，要想变得至善，增加神圣性，都必须重视和尊敬我们的律法"(见该书，Ⅱ.17)。他断言，摩西律法是"坚实的、牢固的、不变的、不朽的，仿佛用自然本身的封印封牢的"，而且，他希望"它们在未来的全部岁月里，一直存在着，永恒不朽，只要太阳、月亮、整个天体及宇宙还存在着"(同上书，Ⅱ.14)。在说明了在亚历山大里亚的法洛斯(Pharos)岛上把希伯来文圣经(Hebrew Scriptures)翻译成希腊文后，斐洛讲述了为感谢摩西律法的"七十士译本"(LXX)而举行的一年一度的庆贺节日。这部律法，"在一切人的眼中都显得是极想获得的无价之宝……我们的民族也是这样看待的，虽然它在许多年中还没有兴盛起来"。在只有白痴(natural)的那个时期，"它们所具的性质"，处在"云层之下"(同上书，43)。斐洛接下来的说法特别有意思："但是，如若一个新的开端能造成更加光明灿烂的前景，我们可以期望看到的好变化会是多大啊！"(同上书，44)然后，是一句值得注意的、来世论的和普遍性信念的表述。斐洛断言，"我相信，每个民族都会放弃它的那些特殊的方式，放弃它的那些祖先的习俗，转而仅仅尊重我们的律法"(同上书，44)。与其他民族的法律不一样，摩西律法"吸引和赢得所有人的关注，无论是野蛮人还是希腊人，无论他们居住在陆地上还是海岛上，也无论是东方的还是西方的、欧洲的还是亚洲的民族，整个有人居住的世界，莫不如此"(同上书，20)。但是，正如前面提到的《论赏罚》中的那几句话所表明的(见本书第18～21页)，各个民族作为使用他们自己语言的种种不同实体，将继续存在，即使在他们都尊重摩西律法时。特别应参见《论赏罚》95，在那里，据说在《民数记》24:7(LXX本)中谈到的那个"人"，"将打败强大的、人口众多的各民族"(参见在《女巫神谕》Ⅲ.751～758中表达的观

点;见 Bartlett 1986 年,35 以下)。在斐洛看来,上帝是“把他钟爱的礼物赐予恢复了完美之人”(《论农艺》173)的上帝,是干预“一切地区和民族”的终极命运的上帝,是主宰各民族兴衰的上帝,而且,是在希腊被马其顿承袭、诸如波斯人、帕提亚人和埃及人那样的民族,迦太基那样的城市,以及欧洲、亚洲那样的大陆享有了盛名之后,按照“多数人称之为运气的神圣计划”,把人类的生活引向“一个单一的国家,享有最好的宪法和民主”的终点的上帝(《论上帝的不变》173～176;参见《论约瑟夫》135～136;《论农艺》45)。对于波利比乌斯(Polybius)来说,时间的循环运动是永远如此的,但对斐洛而言却不是这样。在《出使盖乌斯》中,正如我们前面所见的,斐洛对波利比乌斯完善了的、以法治为基础的罗马管理体制深表赞赏(见该书,8～14)。但是,在他看来,它并不代表终极(the End)的完美社会。最终的社会应是一个各民族的神圣联邦,有着不同的语言和各别的种类同一,联合在由摩西律法统辖下的一个单一的国家。这个理想在目前只可能是一个梦想,但是,在现实生活中,某些民族的优越仿佛也仅仅是一场转瞬即逝的梦,最终会被理想的完善社会的实现所取代。

所以,在斐洛看来,希望是一个重要的德性。在《论亚伯拉罕》7,中,他断言:“走向完满幸福的第一步是希望。”在该书的后面,他又指出:“信仰上帝,是可靠而又确实的善的信仰,生命的慰藉,光明希冀的满足,病患的稀少,物品的丰盈,灾难的无缘,虔敬的有缘,幸福的承袭,灵魂的完全改善,都靠他坚强的支持,因为他是万物的原因,能够创造一切,但只愿为最好的赐福。”(同上书,268)所以,在斐洛看来,对上帝的真切信仰产生希望,“神秘莫测的未来”已被先知摩西洞察(《摩西传》Ⅱ.269),他在死之前,预言的每个部族“将会出现以及以后必定会经历的种种事情”,实际上都将发生。的确,这些事情有一些“已经发生了”,虽然“另一些仍在期待之中,因为对过去的应验确保了对未来的信赖”(同上书,288)。

第一章 斐洛的上帝学说

第一部分　思想概述

一、信仰上帝

在斐洛的著作中，有一整套上帝学说，因为他是一位具有很高地位的哲学神学家（或神学哲学家）。但是，虽然斐洛的上帝学说是连贯的、前后一致的，却并未以系统的方式表现出来，因为他并不仅仅是一位神学家或哲学家。他是一位狂热的信徒、虔敬的崇拜者、神授的注释家，而且，他是带着一种神秘主义者的热情写作的。他在《"出埃及记"问答》Ⅱ.51 中的话，表明了他对人格宗教含义的理解："因为在幸福的开始和结束时，都能看见上帝。"在《出使盖乌斯》4 中，当在解释"以色列人"（Israel）这个名称意指"看见上帝的人"时（大致说来，ish 指"人"；ra 指"看见"，源出于 ra' ah；el 指"上帝"），他补充说："在我看来，看见他就意味着全部拥有最为珍贵的东西，无论是公共的或是私人的。"在《"创

世纪"问答》Ⅳ.4 中,斐洛能够说,"幸福的界限是上帝之在(presence),他用他整个的无形而永恒之光,全部充满整个灵魂","因为与凝视存在者太一(the Existent One)分离着的灵魂是最大的恶"。他在《论亚伯拉罕》268 中对信仰的界定,清楚地表明了他所理解的信仰上帝的意思:"信仰上帝,是可靠而又确实的善的信仰,生命的慰藉,光明希冀的满足,病患的稀少,物品的丰盈,灾难的无缘,虔敬的有缘,幸福的承袭,灵魂的完全改善,都靠他坚强的支持,因为他是万物的原因,能够创造一切,但只愿为最好的赐福。"斐洛相信,人"是特殊恩宠的受者,赐了他其他有生命的受造物所不及的优越,即崇拜自有永有(IS)的他"(《论梦》Ⅰ.35)。在《论十诫》108~110 中,斐洛把全身心地专事上帝之人和全身心地专事人类之人,即"爱神者"和"爱人者",描述为双方都进入了"德性,但皆不彻底"。只有"在两个方面都赢得荣誉"的那些人,才实现了完满。斐洛的上帝学说,或更准确地说,他所信仰的上帝,使他面对着紧迫的道德命令。如果上帝爱的是"爱人者"本身,那么,"爱神者"就不能逃避是"爱人者"的义务和责任。譬喻地说,"有德性者虔敬而有价值的生活,是上帝的食粮"(《"创世纪"问答》Ⅳ.9)。毫无疑问,斐洛想成为的,正是通过一种虔敬而有德性的生活,充当上帝的食粮。

二、圣经中的上帝

斐洛的上帝学说,显然是以《犹太圣经》,尤其是"摩西五书"为根据的。所以,它在很大程度上依靠着他对摩西的理解以及对摩西教理的阐释。这毫不奇怪,因为在斐洛看来,摩西"这位神学家是通晓一切的"(《"出埃及记"问答》Ⅱ.74;参见本书下面第 54~59 页:"论摩西在斐洛上帝学说中的地位")。在《论特定律法》Ⅰ.32 中,斐洛认为,有两个主要的问题,"真正的哲学家"必须认真考虑:"一个是,上帝是否存在,这是提倡最为恶劣的邪恶形式——无神论的那些人逼着要回答的一个问题;另一个是,上帝在本质上是什么。"斐洛把摩西作为他在寻求这两个问题的答案时所追随的向导,他将摩西描述为"在所有人中,最恰当的真理启示者"(《论十诫》18),"我们目力所不及的自然本性的探索者"(《论名称的变化》7)。在斐洛看来,摩西扮演的是这样一个角色:他既"达到了哲学的最高点",又"出神人化地通达关于造物主的学说中那个更重大的、最本质的部分"(《论世界的创造》7)。

在斐洛所写的所有著作中，都非常注意与无神论["万恶之源"(《论十诫》91)，"最恶劣的邪恶形式"(《论特定律法》Ⅰ.32)]和多神论[多神论的倡导者们"无耻地把暴民统治从地上转移到天上，而这是最坏的邪恶政体"(《论世界的创造》171)]的斗争，也非常注意褒扬他发展了的那种特殊类型的哲学有神论。在斐洛看来，有多种不同种类的无神论者。有些人对上帝的永恒存在持怀疑态度。也有"一类更为粗鲁的狂徒"，他们无耻地宣称"上帝根本不存在，相反，它只不过是人的一种断定，其目的在于用神话和捏造来掩盖真理"(同上书，170)。还有一些人断言，"在这个世界之外，无物存在"，而世界"不是被创造出来的"(《论梦》Ⅱ.283)。按斐洛的说法，他们"假定上帝完全无活力"(《论世界的创造》7)甚至走得更远，断言不被创造的宇宙"无监护人，无舵手或保护者"(《论梦》Ⅱ.283)。在《论亚伯拉罕的迁移》178～179中，斐洛提到"迦勒底人"(Chaldaeans)，并谈论了他们："这些人猜想，这个可见的宇宙是惟一存在着的东西，或者它本身就是上帝，或者上帝作为整个宇宙的灵魂包含在它自身中。"在另外的地方，在《论亚伯拉罕》69中，斐洛说，迦勒底人"赞美可见的存在，却没有考虑到只能用理智把握的不可见的东西"，而且，"他们推导的结论为世界本身是上帝，这样，就极不虔敬地把被创造物比拟成创造者了"。有人这样联想(无疑是正确的联想)：当斐洛说亚伯拉罕(在犹太教中，他被当作为了一神信仰而背弃多神教的英雄来歌颂)从唯物主义的泛神论转移到有神论时，他所抨击的，不是迦勒底人，而是他自己那个时代的斯多亚学派(the Stoic①)的唯物主义泛神论者。对斐洛来说，抨击"迦勒底人"是他护卫犹太一神论抵抗威胁的一个重要因素，这些包含在他自己，而不是与亚伯拉罕后时代的哲学之中。所以，斐洛的神学著作，大多带有论战特点。他为对抗他所谓的无神论的泛神论和唯物论而对犹太人的一神论和精神性所作的辩护，常常是由抨击构成的。

---

① 晚期希腊出现的一个哲学流派，演变存续约一千年，因其创始人塞浦路斯岛的芝诺在雅典讲学的地方是一个用绘画装饰起来的柱廊(希腊人称这种建筑物为 στο'∂ 或 στα∂)而得名。近现代西文大多直译为 Stoa 或 Stoia。由于英文将 στα∂ 译为 Stoic，以前有些中文译者误从英文，译为"斯多噶"，故此处改正为"斯多亚"。——译注

三、偶像与偶像崇拜

在《论特定律法》Ⅰ.28 中，斐洛谈到了“神话制造者们虚构出的那些角色”。他们凭借这些角色，散播“幻想”，并通过捏造的“新神”制造出对于真理的有力威胁，企图把“永恒而真实存在的上帝置之脑后”。他继续描述了他们那伴着诗歌和音乐而出现的偶像及偶像崇拜对人的诱惑。在此前，他就以某种痛切的语气谈到了雕刻匠们制作神祇的方式，“因为它们被假定”(同上，21 ~ 22)具有人的形式。他也引用《出埃及记》20:33 中对偶像崇拜的禁令，作为自己批评偶像及偶像制造的佐证。对那位罗马皇帝，斐洛谈了这样的观点：“画家和雕塑家们的作品，表现的是被感觉感知的神祇，但是，要画出或铸出我们祖先所信仰的不可见之物的肖像，则是违背他们的宗教的。”(《出使盖乌斯》290)在这里，斐洛显得承认或许有被感觉感知的“神祇”——在宇宙中活动着的力量——它们能够通过偶像表现出来；但是，与这些地位低下的神祇形成鲜明对照的是至高无上的上帝，他的超验性决定了，即使是技术最娴熟的偶像制造者，也不能够用木头或石头为他塑像。在《论十诫》中，在论偶像崇拜的那个部分，斐洛讲到恐惧者和肖像制造者们由于恐怖，对他们自己的制造物顶礼膜拜、供奉祭品的情形(见该书，72)，虽然这样的创造物根本没有生命，不能看、听、呼吸、品尝、说话、走路，完全不能有任何活动(同上书，74；参见《以赛亚书》44:12 ~ 20)。斐洛经常提到埃及人的动物崇拜，与他所知道的其他任何民族不同，他们“把无理智的动物提升到神的高位来崇敬”(同上书，76)，甚至走到极端，选出最凶猛的动物，譬如狮子、鳄鱼和有毒的巨蟒，为其奉献“寺庙、祭祀的区域、供品、集会、仪式等等”(同上书，78)。在列举了埃及人祭祀的其他动物后，斐洛问：“还有什么比这一切更加荒谬可笑的呢?”(同上书，79)。有人推测，斐洛应该知道(事实上他也知道)，有理智的异教徒在确立他们的信仰之前，并没有祭拜那被崇敬的物体，只是犹太人的宣传搞错了。几乎可以肯定地说，斐洛知道，埃及人在服从之前，并不给动物敬礼，相反，只给它们代表的神祇敬礼；但是，在他的著作中，似乎只容许他站在犹太教一边，而弱化他的“辩护者”(apologia)。在《出使盖乌斯》139 中，斐洛提到了埃及国王的被神化，提到了他的亚历山大里亚城的同伴们(犹太人除外)把国王认作神祇的风气。所以，《出使盖乌斯》是一部护

教性著作，他在其中护卫（而且是赞颂）犹太人的上帝观，既反对罗马世界对皇帝的偶像崇拜，又攻击埃及人对动物的偶像崇拜。

四、上帝是其子民的代战者

在斐洛的一般性护教著作内，存在着犹太神学与希腊哲学的巧妙混合，但是，在绝大多数场合，斐洛是用希腊哲学的世间语言，成功地构造出对犹太信仰的重述，而又没有让后者淹没、暗淡或取代前者。但在某些场合，也显得有用哲学概念和主张替代正统的犹太神学因素的情形，虽然在形式上是贬抑后者，抬高前者，并选定从哲学家那里借用其专有的至上权威地位。然而，斐洛论述的上帝，依然是犹太人的上帝。在斐洛的著作中，处处出现的犹太人信仰上帝的一个特色是，坚信上帝是历史的上帝，他介入他的子民的历史中，用他非凡的行为拯救他们。在《论十诫》47 中，斐洛断言，“上帝无论说什么，都不是言词，而是行为”。斐洛关于以色列人在红海被救助一事所说的话，听起来很像一位正统的、富有爱国心的犹太人的语言。他讲了“为庆贺在那里发生的奇迹”而在红海边上唱的赞美歌，也讲了“照上帝的吩咐，海怎样一部分成为救助之源，另一部分成为毁灭之源”。接下来，是对这次奇迹的一种诗人似的描绘，将其特征叙述为“一次奇异无比的景观和经历，一个超越语词、思想和希望的行为”（《论沉思的生活》85~87）。

在《反弗拉库斯》即将结束的那个部分，斐洛讲述了那位罗马皇帝授意的对弗拉库斯执行的死刑，并且断言，弗拉库斯的命运表明，上帝依然看护着他的子民。在讲到对弗拉库斯的可怕的暗杀时，斐洛评论说：“正义的意志在他单一的身躯上不断实施的讨伐，应该与他非法处死的犹太人的数目一样多。”（《反弗拉库斯》189）最后一句话写道：“这是弗拉库斯的命运，他因此而确凿无疑地证明：上帝能够赐予的帮助并没有从犹太民族那里收回。”需要注意的是，斐洛早先就曾说过（同上书，121），当犹太人风闻弗拉库斯被捕获和监禁时，他们就宣称：“主啊！我们不喜欢……把惩罚分给一个仇敌，因为神圣的律法教导我们，对人要怜悯。”也有人指出，对弗拉库斯堕落、流放和死亡的悲惨遭遇，斐洛显得幸灾乐祸，抱一种毫不同情的复仇心理；但是，在《反弗拉库斯》中，表现出来的肯定是：斐洛相信上帝是一位“关心人间事务”（同上书，102）的上帝，尤其关心犹太人的事情，而且，作为“受害子民的代战者和

保护者、不虔之人和行为的报复者"(同上书,104)而介入其中。在斐洛看来,上帝是这样一位上帝:他赐予受难的犹太人一线兴高采烈的希望——"你将改变为改邪归正而留下的,你已开始赞成我们的祈祷"(同上书,124),而且,他让他们看到他们的仇敌弗拉库斯近在眼前的堕落,"赐予他们一幅快速出现的、未曾料到的、非常清楚的天罚图景"(同上)。就《出使盖乌斯》而言,虽然他说我们不具备"翻案"的能力,但可能约定好最后有一个痛骂那位罗马皇帝的片断;在讲述了"盖乌斯对整个犹太民族怀有敌意的原因"(见该书,373)之后,可能叙述了盖乌斯之死,或者记述了在克劳丢斯统治下帝国政策的改变——几乎可以肯定地说,这些事件(像弗拉库斯的厄运一样)被他解释为上帝没有抛弃他的子民的证据。有一点是显然的,斐洛讲明了,当犹太代表团企图向盖乌斯陈述他们的立场时,他们怎样祈求上帝抑制这位皇帝的恼怒。他评论说:"怜悯我们的上帝把他的神灵变为慈悲。"(同上书,367)在《论赏罚》的末尾,斐洛讲述了上帝用以惩处违背他律法的那些人的诅咒,以及对不忠施加的惩罚。这样的诅咒将由上帝施行,与《圣经》中记载的他的咒语一致(例如《利未记》26:19,《申命记》28:23)。在被分配的惩罚中,"遭遇野兽比遭遇人更为残忍,在上帝创世之初,就为它们配备了难以对付的天然武器,将恐惧置人能够接受警示的那些人身上,并无情惩罚不可救药者"(第149段)。

在其描述的上帝将造成命运的来世论颠倒的结尾部分,他指出,"上帝会把诅咒加在忏悔者的仇敌身上"(《申命记》30:7)。人们误认为,这里所说的"仇敌",其世袭的好运是不灭的,他们的对手将继续"牢牢地被固定在艰难境地"中(《论赏罚》169)。但是,那些证明上帝子民的仇敌长盛不衰的人,将"开始收获他们那残酷无情的报酬"(同上书,171)。斐洛是否把卡尼古拉的统治时代视为末日的征兆,是可疑的,但是,他肯定相信以色列人会被上帝从不变的艰难处境中救援出来,罗马也会因她对犹太圣徒们的迫害而受到惩罚。在斐洛看来,上帝是一位行动的上帝,"行动属于上帝"(《论天使》77)。在《出使盖乌斯》的开篇处,斐洛悲叹这样一个事实:"现时代……,有些人始终不相信上帝在担忧人,尤其是担忧向他祈祷的那个种族,其实,这位宇宙之父、宇宙之王、万物之第一因,一直在为他的这个部分担忧。"(见该书,3)

斐洛无论如何不会怀疑"真正的上帝"(同上书,366)就是《犹太圣经》中的那位上帝。在他(即"真实存在的真上帝")和被奉为神明的那

位皇帝(即“被标榜的新宙斯”)之间(同上书,346~347),毫无可比的类似之处。在他与这位皇帝的对话中,关于耶路撒冷的圣殿,他说:“盖乌斯陛下,这座圣殿,从它被确认的第一天起,从来没有任何人手制造的肖像进入过,因为它是真正的上帝的圣堂。”(同上书,290)在《论梦》Ⅰ.35中,他断言:“人是特殊恩宠的受领者,赐了他其他有生命的受造物所不及的优越,即崇拜自有永有的他。”(参见本书上面第28页)斐洛认为(正如作为整体的犹太教所认为的),一神论意味着相信:一位上帝,也只有一位上帝应被崇拜。正是这种坚定的信念,在背后有力地支撑着斐洛反对多神论、偶像崇拜和皇帝崇拜的所有论战。

五、上帝回应祈祷

斐洛也保留了他的犹太信仰,即相信上帝的能力和对祈祷的欣然回应。在《论亚伯拉罕的迁移》122中,他把上帝当成一个人格存在,说他“不会把他的耳朵背过去,拒绝人的祈求”。上帝对摩西说:“我本性仁厚,对真正的祈求者慈悲为怀。”(《摩西传》Ⅰ.72)上帝是“祈求者”的上帝(同上书,Ⅰ.36;事实上,凡是古典作家们把形容词 hikesios[“祈求者的”]用来指对宙斯祈求的地方,斐洛都用于指对耶和华的祈求)。按照《坏常蕴伏着好》95的说法,上帝“接受我们祈求的灵魂”。根据斐洛的观点,上帝也是“赞同祈祷的仁道存在者”(《摩西传》Ⅱ.5)。斐洛自己所作的祈祷之一,是祈求生活在荣耀之城的好人长命百岁(《论亚伯和该隐的祭品》124):“我祈祷,愿他们的年岁延至极限。”他把祈祷界定为“对善事的一种请求”(《论农艺》99),而且,按他所述观点的含义,请求的乃是最善的事情:“善的先知(sirs)、最好的祈祷、幸福的目标,都是为了像上帝。”(《论十诫》73)斐洛也谈到了犹太教的祭司长代表世界、代表人类(《论特定律法》Ⅰ.97),并作为“罪孽深重之人的代祷者”(同上书,Ⅰ.244),以“祈求和代祷”的方式,在请求上帝赎罪的过程中所起的作用。斐洛说,在摩西的生命历程中,“上帝非常赞赏他爱善憎恶的精神,倾听他的祈祷”(《摩西传》Ⅰ.47)。摩西“祈祷,他可以向上帝自己讨教上帝的本质”(《论飞跃与发现》164),因此而为以最高形式祈祷的其他人预备一个范型。

六、上帝是创造者

斐洛的上帝，当然是世界的创造者，可以说，“对上帝而言，一切都是可能的，他的创造，完全不需要时间”(《“创世纪”问答》Ⅱ.47)，他的神奇的、神圣的创造力就是如此。斐洛相信，摩西对世界创造作的说明，所要教导给读者的五件事情之一是，“世界是生成的”，以反对那些主张世界“没有开端，永恒存在”的人(《论世界的创造》171)。他的著作《论世界的创造》，通篇都专注于对创世故事的解说。他相信，这个故事表明，摩西的宇宙演化论和哲学，是柏拉图(Plato)和新华达戈拉主义者(Neo－Pythagoreans)的。这个故事也非常明确地断定，上帝存在，而且永远存在，他实际上是“太一”(One)，“他创造了世界，创造了这个独一无二的世界，就像他自己是独一无二的一样，他始终为他的受造物操心劳神，预虑先谋”(同上书，172)。斐洛在宇宙问题上的犹太式上帝观，在《论该隐的后裔及流放》175中得到了生动有力的表达。在那里，他指出，“承认上帝是宇宙的创制者和父亲，乃是清醒的、有条不紊的理智行为。但是，主张他自己是每物的作者并关心人的生活，却是被酣醉和愚昧毁掉了的那种人的观点”。在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.5中，斐洛说，“上帝决不会停止创造”，“上帝的特性就是创造”。斐洛经常把上帝称为“创制者”，也称为“工匠”(the Artificer)，譬如在《论亚伯拉罕的迁移》41中即是。按照《论亚伯拉罕的迁移》131的说法，上帝是“万物都把它们的存在归因于”他的那样一种存在。斐洛断言，上帝乃“太一”，他“把存在赋予不存在的东西，并创生万物”(《谁是神物的后裔》36)——这是一个相信从虚无中(ex nihilo)创造的犹太式信仰的断言。斐洛也把上帝称为“原因”(《论上帝的不变》116)、“最高因”(《论梦》Ⅰ.190)或“万有因”(《论十诫》64)。他在《论十诫》52中说，“一切存在物的超验源泉是上帝”。在斐洛看来，上帝是“万物的创制者”。他又补充说，“如果某人把本应给予永恒者、创造者的崇拜给了受造物及时间上在后的某一物，他必定被作为迷糊惑乱和最高程度的不敬之罪而被记录下来”(《论特定律法》Ⅰ.20)。在该书稍后(同上书，Ⅰ.30)，斐洛把上帝描述为“万物的构造者和创制者”、“受造物之主”。

斐洛也坚持认为，上帝的善是他创造世界的动因。在《论天使》27中，他说：“通过他的善，他生出一切存在。”在《“创世纪”问答》Ⅱ.13

中,斐洛记下上帝的宣讲:"创造世界的原因是我心在的善与仁慈。"在《论世界的创造》21中,他断言,宇宙由以创生的力量"真正的善",万物之父和创制者是真正的善,他"毫不吝啬地把自己的卓绝本性分出一份给了本身没有美与爱,不能变成万物的那样一种存在"。在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.78中,他说:"因为世间万物以及世界本身都是上帝方面的恩赐、慈行和恩宠。"(与"恩赐"相同的词 dōrea,被保罗用于《罗马人书》5:15中,而与神圣精神的"礼物"——"恩宠"相同的词 charisma,则被用于《哥林多前书》12:31中)在《论上帝的不变》108中,斐洛说,"假如有人问我创造世界的动因是什么,我会用摩西曾教诲的话来回答,即,是上帝(the Existent)的善,这善是他众多恩惠中最古老的,它本身就是其他东西的源泉"。在《论亚伯拉罕的迁移》182~183中,斐洛断言,上帝用以"安排和秩序整个存在王国"的那种"能力","只不过是慈爱";或者,正如他在《论天使》127中说明的,"这座建筑物的最终存在、是建筑家的善"。

与斐洛关于作为创造者的上帝靠他的善和爱来推动创造的说法相关连的,是他关于上帝护佑其受造物的观点。斐洛在他的著作之一《论神意》(该书只有部分希腊文的残篇留存下来)中,力图回答攻击神佑信仰的种种论证。斐洛以他写下的"为相信上帝关心人类事务提供坚实依据"(见该书,Ⅱ.72)的说明结束了这部著作。在《论世界的创造》9中,斐洛断言,"有理由认为,已被生成了的东西应当受到它的父亲和创制者的关心"。在《论节酒》63中,当谈到上帝包含万物但不被任何东西所包含时,他讲了"他的特别护佑",即"注视和关照"这个世界。在《谁是神物的后裔》301中,斐洛说:"上帝为世界这条共同的航船掌舵,万物都在这条船中;他指引这架有翼的马车、整个天体。"斐洛认为,上帝是"统帅万物的上帝"(《论亚伯拉罕的迁移》175),上帝那将宇宙合为一体的"不可见的力量",从大地的尽头达于天体最远的疆界,且是"牢不可破的锁链"(同上书,181)。上帝也被斐洛描述为"万物的督监"(《论亚伯拉罕》71)。在《摩西传》Ⅰ.67中,斐洛把燃烧荆棘(the Burning Bush)的那位天使解释为"上帝护佑的象征,他悄声无息地把救助带给最大的危险,超过每种希望"。在《论农艺》50以下,斐洛认为《诗篇》23:1的话适于上帝,在那里,他说,宇宙内的万物,"犹如上帝手下的羊群,上帝是王和牧羊者"。这段话是以斐洛如下的陈述开始的:"的确,放牧羊群的这个事物是如此之善,以至于它不仅被恰如其分地

说成是王、智慧之人和完全净化了的灵魂，而且被称为万乘之尊（the All-Sovereign）的上帝。"在《论特定律法》Ⅱ.198中，上帝被说成是"世界及其中一切事物的祖先、父亲和救世主，他有凭借这些甚或无需这些而抚养并维持我们的力量和权利"；而且，斐洛还以上帝在旷野中用"吗哪"[①]喂饱以色列人为例，说明上帝的护佑本性。正是上帝这种慷慨赐施的善，以色列人才"用应当献给他的赞美歌和祝祷"来尊敬他，崇拜他。

七、上帝的父权和爱

在斐洛那里，上帝不仅是宇宙的创造者，而且，正如他在《论特定律法》Ⅳ.180中所说的，还是"创造者和父亲"。他是"万物之父"（《论语言的混乱》63；并参见《论特定律法》Ⅳ.144）。"在对太一的领悟中生活的那些人，被正确地称为'上帝之子'"（同上，145）。斐洛的这个断定所蕴含的意思是，成为圣父上帝之子的可能性对人来说是存在的，虽然他们首先需要成为"他的不可见的映像和最为神圣的圣言之子"（同上，147）。

在《论梦》Ⅰ.90～91中，上帝对人类之爱被描述为全视的"宇宙之父"的爱。但是，即使他能看到我们所是的一切，"仁慈存在的太一仍将被发现是仁慈的"。然后，斐洛解释说，如果我们把我们的罪恶暴露给上帝的阳光并忏悔，那么，我们的灵魂就"获得了净化和恩泽，而且，也平息了给它定罪并曾挥舞皮鞭监视它的人的义愤"。在该书稍后（《论梦》Ⅰ.12），斐洛把《出埃及记》22:26的话解释为关涉这样一个事实，即"凭着他对我们种族的同情"，作为"最大也是最及时相助"的上帝，把他的"一切最明耀的光线"，赐来恢复人的混乱灵魂的秩序。在《论赏罚》166～167中，人与上帝（这里被称为"父亲"）的调解者之一，被说成是"他们向他祈求的宽容与仁慈，即他情愿宽恕，而不是惩罚"。其他起调解作用的因素中，有一种是人朝着顺从方向的运动，且得到上帝的恩宠，"就像儿子得到父亲的宠爱一样"。在《论特定律法》Ⅰ.308中，斐洛再次强调了上帝的仁爱，说他"同情和怜悯那些最无助也最需要帮助

---

① manna的音译，是以色列人在行至旷野时，上帝所赐的食物。详见《出埃及记》第16章。——译注

的人，他从不鄙弃陌生人、孤儿或寡妇，而是给予判定。他认为，虽然他们地位低下，也该赐予护佑，但对国王、暴君和手握大权的人们，他就不予考虑了”。这里描述的上帝的怜悯，把莫大的恩惠归之于以色列人的预言传统，尤其归于像亚莫斯（Amos）和何色（Hosea）一类的先知，这与斐洛的同时代人、巴勒斯坦拿撒勒的耶稣的叙述有着密切的对比关系。关于孤儿和寡妇，他说（同上书，Ⅰ.310），“他们没有放弃希望，尤其是一切之中最大的，对上帝的希望”；他又补充说，“上帝以其仁爱的本性，也不拒绝担负起关照和看护处境凄凉的他们的任务”。

斐洛经常把上帝说成是“救世主上帝”（如在《论亚伯拉罕》176，在说明《创世纪》22 的故事中的以撒得救），在其他地方，也说成人类的救世主：“但是上帝，被对人类的同情所感动，因为他是人类的救世主和爱者。”（同上书，137）在《问答》[①]中，斐洛经常婉转地提到“上帝的友爱与关心”（《“出埃及记”问答》Ⅱ.18）。在《“创世纪”问答》Ⅱ.75 中，在注释《创世纪》9:26 时，他说：“他以特别丰富的珍品，赐予他仁慈的宠惠和恩赏。”在此之前（同上书，Ⅱ.15），也使用了短语——“靠圣父的宠惠”（那场神圣的洪水冲走了可感的、有形的事物），而在此之后的该书Ⅳ.180 中，他又说，“既然他是神圣的、仁爱的、慈悲的，就不会依照他的伟大，而会依照他们自己的情形来判定受造物”。按《“创世纪”问答》Ⅲ.3 的说法，“万物都是上帝的恩赐和恩宠”。

八、人知道上帝的存在，但不认识他的本质

人能够知道的，仅仅是上帝的存在。他不能认识上帝在本质上是什么。那是人类的理智不能把握的某种东西。追问“存在者存在的本质”，进行的乃是对于“物质之外以及视力之外的东西的探求”（《论该隐的后裔及流放》15）。就斐洛的上帝学说而言，他的思想内部似乎存在着自相矛盾，但是，这仅仅是表面的，因为他相信，虽然上帝的本质是人类的理智能力所不及的，但他的存在和他的活动却为人所知。当然，正如人“甚至不能够注视太阳的光芒”一样，人的视力也“不能承受从自有永有的他流溢出来的光”（《论亚伯拉罕》76）。人能了解的上帝的一切，只是他的存在这一事实，“除了他存在这个事实之外，他是不可理解的，

① 《“创世纪”问答》和《“出埃及记”问答》的统称。——译注

即使靠心灵也不行”(《论上帝的不变》62)。为了告诫他的读者不要抱“真正存在着的存在能够被任何一个人理解”的假定,他继续解释说:“因为在我们身上,不存在我们能赖以注视它的任何器官。”(《论名称的变化》7)在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.206中,斐洛写道:“能够确信的任何东西,都不能肯定地确保接触上帝,因为根本就不存在他对其表现自己本性的人。”他继续说:“换言之,关于他的本质、性质、状态或运动,有谁能作出某种肯定的论断呢?没有。只有他会断言有关他自己的某种事情,因为只有他才确切地具有自己本性的准确知识。”因为假如人能够认识上帝的本质,就意味着他具有的知识是无所不知的,就与上帝具有的相等了。即使具有对上帝存在的知识,知道上帝的存在,也是“清楚地直觉,而不是使用语词,靠论证证明”的结果(《论该隐的后裔及流放》167)。受造物不能感知“自有永有的上帝”。“因为人的理解力进展到知晓宇宙存在和生存的原因就相当满足了。渴望进一步继续他的行程,追问上帝的本质或性质,是与人类的幼年相称的愚蠢要求”(同上书,168)。接下来,斐洛又立即说明了不可知的上帝是如何被知晓的问题,但不是直接地,而是间接地被知晓。在阐释《出埃及记》33:23时,他说:“紧随上帝的一切东西,都在好人的理解力范围内,惟独上帝自身在此之外,也就是说,在笔直而直接的入门路线上,(如若是可能的话)他的性质或许会被知晓;但是,是被跟随和伴随他的力量引入视界内;因为这些力量所显明的,不是他的本质,而是从他造就的事物中表明的他的存在。”(同上书,169)毫不奇怪的是,斐洛经常提到《出埃及记》33:12以下,在那里,摩西要求见上帝,但是,上帝只应允见他的背(参见《论名称的变化》9)。在《论特定律法》Ⅰ.32中,斐洛说,虽然回答上帝是否存在的问题相当容易,但是,“上帝在本质上是什么”的问题,不仅很难回答,而且或许根本就不可能解决。在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.97以下,斐洛谈到了“第一批人”如何企图找到“我们是怎样终于想到上帝的”答案的问题。他接下去的说法表明,在斐洛看来,上帝的知识仿佛是“靠投射的影子”;它是一个“用他的工作来认识这位工匠”的问题。

斐洛认为,上帝的本质不能被人把握,这个事实的逻辑结论是,上帝难以名状。他指出,不能认识自己心灵的人,也不能把握这个存在者,这是毫不足奇的事情。此后,斐洛继续说,“凡是属于人的名称,都不能被恰当地用来指称这位真正的存在者,这是符合逻辑的结论”(《论名称的变化》11)。作为证明这个结论的证据,他引用了《出埃及记》3:

14 的话,在那里,上帝对摩西说:"我是自有永有的。"(egō eimi ho ōn)[1](同上;参见本书第 40~42 页)

在《论梦》Ⅰ.64 以下,在阐释《创世纪》22:3~4 时,斐洛把那件事的含义解释为,亚伯拉罕实际上不能"达到作为本质中之上帝的他,只是从远方看见他";然后,他又补充了一个限定性说明:"或者更应该说,即使从远方,他也不能够注视他;他所看见的一切,只是这个赤裸裸的事实——上帝远离所有受造物,对他的理解与人类一切思维能力相距非常遥远。"(同上,66)在这个部分的最后一段(同上,67),他把上帝说成是"任何名称、任何言词、任何种类的概念都不适用于他的那样一位上帝"。在《论梦》Ⅰ.231 中,当再一次谈及《出埃及记》3:14 时,斐洛把上帝回答摩西问题——"他是否有一个名字"的话(即"我是自有永有的")解释为这样的意思:"既然在上帝那里,没有任何东西是人能够理解的,人就只可以承认他的存在。"而在前一句,他刚刚解释过,上帝"无固有的名称",既然"被言说不是自有永有的他的本性,相反,他只是存在着"(同上,230)。斐洛在这里婉转地提到了《出埃及记》6:3,而且,他关于上帝的难以名状所说的一切,的确反映了希腊译旧约圣经在使用 theos 和 kurios 的标题、替代人格神的名称上的实践,也反映了在《旧约》的希伯来文本(用诸如 Adonai 这样的一个神化性标题的母音来发 YHWH 四字母合成的字的声)中代表的传统。YHWH 这个名称的原初发音到底是什么,我们并不知道,但有有力的(虽然是不充分的)确实根据表明是"耶和华"(yahweh)。在斐洛看来,上帝必定无名,或更准确地说,他的名称必定秘不示人,因为按照希伯来人或犹太人的观念,一个名称所表示的,是被称谓的那个物或人的最内在的本质。然而,上帝乃是人类的思想想象不到,人类的语言表达不出的某种东西。上帝是 sui generis,所以,人只能通过类比来言说他,例如,将他说成父亲、牧羊者或国王,而且,在多数情形下,使用的是否定性语词,如不死的、不可见的、不朽的、不变的、不可理解的,——所有这些,都是人和其他受造物所具性质的反面。上帝是不可名状的或无名的,因为他"不属于任何一个等级或任何一个种类"(《对律法的隐喻解释》Ⅰ.36);"他不属于任何一种类型";"他是太一,是不朽的、不变的"(同上,51)。

---

① 这句话的中译文据和合本《新旧约全书》。如果严格地译出括号内的希腊原文,应为"我是存在(有)的那个",或"我是那个存在(有)者"。——译注

上帝的难以名状，要求斐洛在谈及他时，不应对人的（与祈祷和私人的虔敬相关联的）需要让步，而应用非常专门的哲学术语，把他说成是 ho ōn[①]，“自有永有的他”（《论上帝的不变》110），或者用这种表达的其他变称。在柏拉图学派和圣经圈子（associations）内，都有这种简单而质朴的表达方式。只要稍微延伸一下，柏拉图对理念或形式世界的表述就适用了。在《出埃及记》3:14（LXX 本）中，那个简单的短语 ho ōn 就适于上帝。所以，斐洛把他在希腊译旧约圣经中遇到的一个短语，用于作为无名的和本质上纯存在的上帝，虽然他已越出了柏拉图的使用范围，把它仅仅运用于上帝（而不是像柏拉图那样用于理念）。

斐洛也使用其他一些表述来指称上帝，通过它们，暗示上帝的非人格存在。这出现在当他使用非人称形式的中性词 to on（“存在着的东西”）或 to ontōs on（“现实存在着的东西”）时。斐洛在《论巨人》52、《论该隐的后裔及流放》28、《论名称的变化》27，以及《论梦》Ⅰ.230 等处，使用的是简单的 to on，相反，在《论学问的统一》51 中（在这里，上帝也被称为“至善”），使用的是更为完全的 to ontōs on。斐洛也告诫说：“千万不要以为，真正存在的[to pros aletheian on]那位存在者可以被某人把握。”（《论名称的变化》7）能够“与理智的无形本性保持对话”的“灵魂之友”，拒绝把上帝和任何形式的受造物加以比较，而是将他与每个范畴分离开来，既然“他的存在被理解为没有其他确定特征的单纯存在”（《论上帝的不变》55）。

正因为把这些哲学术语用于上帝，所以，斐洛强调上帝的超验。上帝不仅是另一种存在，而且是纯存在。他实际存在着。但是，斐洛也偶尔地婉转提到上帝的《圣经》名字——YHWH，声明他相信上帝的超验。在《摩西传》Ⅱ.203 中，他引用《利未记》24:15（LXX 本）的话——“那呼主之名的，必被治死”，把这句话作为表明了的警告：呼名比诅咒上帝的名字更恶。大体上可以肯定地说，他认为，“上帝的圣名”（同上，208）[这是他在谈及祭司长金冠上雕刻的名称时早就委婉地提到过的（同上，114）]是“只有那些被净化了耳朵和舌头的人才有可能在圣地闻听或言说的一个名称，其他任何人或在其他任何地方都根本不可能”。他继续说（同上，115）：“这个名称有四个字。”在同一本书的后面（同上，132），斐洛又一次提到祭司头饰上的那块金牌，他说，在它上面“雕刻着

① 希腊文，意为“存在者”。——译注

四个字，正如我们所知的，它们表示这位自有存在者的名字，所表达的含义是，如不祈祷他，任何东西都不可能生存"。可见，虽然斐洛关于上帝难以名状的问题讲了那么多，但在他那里，仍有一个属于上帝，而且仅仅属于上帝的名称。这里，我们再次发现了斐洛把他的犹太虔敬与他对实在的哲学理解结合起来的例证，这是一种形而上学家的本体论和犹太神学家对上帝的虔敬的混合。他关于称谓上帝不恰当的观点，多多少少带有对草率性、经常地或在不合适的时候使用上帝那高贵名称的作法提出抗议的声明性质；这种抗议，激发于他在上帝的超然神力面前产生的那种犹太式敬畏情感；而这种情感，又因他从希腊哲学中获得的、对绝对或必然的存在者之存在的认识而加强。

九、上帝的超验

正如他对犹太教的看法一样，斐洛认为，上帝是超验的。在对世界创造的说明中，斐洛把"动因"的上帝描述为"超验的德性、超验的知识、超验的善自身和美自身"（《论世界的创造》8）。"上帝卓尔不群，超然于一切生成的受造物"（《"创世纪"问答》Ⅳ.2）。在《论语言的混乱》170中，斐洛从荷马的《伊利亚特》中寻章摘句，以支持他的观点。在讲到"没有一种存在物能与上帝的荣耀等量齐观"时，他摘引了下面的话："王者众多可不是件好事"。

这里只应有一位统治者，一位大王。① 在《论亚伯和该隐的祭品》93中，斐洛把他对上帝超验性的信念表述如下："把上帝和比他低下的东西区分开来的那条鸿沟，是天生的、自然的。"

上帝超验性的一个方面，是他现世的先在，或更准确地说，是他在时间和创造之先及之外的存在。正如斐洛在《论亚伯拉罕的迁移》183中所指出的："他先于一切创造；他的行事在他之外；他不存在于继他之后的任何事物中。"上帝的这种先在性，也适于他和逻各斯之间的关系。在《"创世纪"问答》Ⅱ.62中，斐洛把上帝说成是"先于逻各斯的上帝"，并断言，他"比每个理智的本性都优越"，"在逻各斯之上"。按斐洛的观点，上帝"甚至与生成物中最为高贵的东西，也无类似之处"（《论巨人》42）。根据斐洛的注解，《诗篇》27:1中那句"主是我们亮光"的话，实际

① 《伊利亚特》Ⅱ.204,205。

上意指,上帝是"每种其他亮光的原型,不仅如此,他还先于和高于每个原型,处在原型之原型的地位"(《论梦》Ⅰ.75)。所以,那些"为了他们的同行者而具有真理"的人,那些被真理准许进人对这位存在者的深信不疑的神秘状态的人,"都不用受造物的某种属性来覆盖上帝概念"(《论上帝的不变》61)。照斐洛的见解,《圣经》如此称谓那些由于忘记了他们的幸福而丢掉感恩精神的人:"如果你记得自己在万物中毫无价值,你也将牢记上帝超然于万物。"因此,上帝"高居于空间和时间之上"(《论该隐的后裔及流放》14)。按《"出埃及记"问答》Ⅱ.68 的说法,"上帝高居于吉顺、创造和每一种其他力量之上"。斐洛还继续解释说,"首先,他比一、单子和本原年长",其次,才出现"存在者太一的逻各斯"。

上帝的超验蕴含着他的自足。斐洛经常坚持上帝无所需求的观点,"自有永有的他一无所需"(《对律法的隐喻解释》Ⅲ.181);"因为完满的上帝和至高无上的知识不需要任何东西"(《坏常蕴伏着好》54);"他不从任何东西中获取好处,因为他既不需缺什么,也无任何存在能够对他的卓绝于万物有所添加"(同上书,55);"上帝无需什么"(《论上帝的不变》7)。毋宁说,上帝"自身完满,也自身充足"(《论名称的变化》27)。他"拥有万物,但一无所需"(《摩西传》Ⅰ.157)。斐洛之所以强调关于上帝的这条真理,部分的原因是,他受了亚里士多德观点——行为者与承受者(即接受行为者)之间的关系涉及到相互性——的影响。当然,在他看来,上帝不是这种情形;如果上帝是完全自足的,他的行为在任何意义上都完全不会依赖承受者(参见本书后面第 45~48 页)。

十、上帝无所不在

在斐洛的著作中,他的上帝存在学说受到相当关注的另一个方面,用他自己的专门术语来说,是上帝的无所不在。在《论该隐的后裔及流放》14 中,斐洛直截了当地断言,"他自身充满宇宙",虽然在这里,我们也遇到了斐洛论著中大量存在的这样一类说法,即:上帝"不被任何东西包含,而是超越一切"。《论亚伯和该隐的祭品》67 提出了这种主张:"自有的他在这里也在那里,在其他地方和每个地方存在,因为他整个地、完全地充满一切,不会撇下他的存在所不及的任何东西。"在《论语言的混乱》134 中,斐洛指出,超出"海洋或宇宙本身的边界"来想象上帝的来与去、上与下或任何其他方式的运动,是不恰当的。斐洛解释

说,把这样的运动语言用于上帝,是摩西的做法,他之所以把"人类的术语用于超人类的上帝",是为了使真理更易于为人们所理解(同上书,135)。斐洛的结论是:"然而,上帝充满万物;他包含而不被包含。无处不是他的所有,而且只归他独有。"(同上书,136)断言创造者上帝被包含在他所创造的某物之内,是荒谬的。但另一方面,"他在一切地方"。斐洛指出,这是可能的,"因为他使自己的力量通达土和水、气和天,不留宇宙的任一部分没有他的存在"。不能用空间术语来表达上帝的纯粹本质和他"超越其能力(Potencies)"的方面,虽然他依靠自己的能力,创造并秩序了宇宙,但称为上帝(theos)的这种能力,"把整体容纳在他的怀抱中,并使自己渗透到宇宙的各部分"(同上书,136~137)。当斐洛把空间语言用于上帝时,他是在非常专门的意义上使用的。在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.43 中,斐洛劝告他的读者,不要接受诸如想象上帝翻耕土壤、培植花园之类的神话寓言(参见《创世纪》2:8)。在下一部分,他解释说:"甚至不要以为整个世界是适于上帝居住的地方,既然上帝是他自己的地方,他自我充满,自我满足,充满一切贫瘠、荒芜、空虚的东西,包含一切其他事物,但本身不被任何其他东西所包含,因为他自身是太一,是全体。"在斐洛看来,上帝是无所不在的,但不是在物质的、空间的意义上,既然"这个神圣的本性,尽管作为可见的、能理解的和无处不在的显现给我们,但实质上,它是不可见的、不可理解的,也不在任何地方"(《论语言的混乱》138)。他的无所不在性,一定不要用适于运动的空间术语来表述,既然这些术语没有一个"适于上帝的纯存在方面"(同上书,139)。这样的语言与"我们"(即斐洛)关于他的"想法"——一种智慧的想法——不相容,正如所用的这个动词(epinoeitai,"想出")表明了的。

十一、上帝的完美无邪

当然,上帝是完全无邪的,他的善是完美的。按照《论十诫》81 的说法,他是"最初的和最完美的善,如同从喷泉中喷涌而出的甘泉,发源于他的每一种特殊的善水,滋润了这个世界以及居于其中的所有生灵"。所以,他比柏拉图"善的理念"还高贵,因为他不仅是理念,而且是超越理念的善的实在(参见本书后面第 45 页)。在《论世界的创造》88 中,事实上,斐洛能够宣称上帝超越德性,甚至超越"善本身和美本身"。

在这里，斐洛是这样一位犹太思想家：他精通柏拉图主义，了解它的美和真，但是，他想要主张，柏拉图主义——以及更多的希腊哲学流派——的精髓，都包含在犹太教内，即它的神学和虔敬之内。在斐洛看来，上帝自身固然是"善的"或"真的上帝"(《论巨人》45)，但并非仅仅是柏拉图的善的理念。"只有上帝是幸福的和至福的，没有任何邪恶，充满了善的完美形式；如若讲出实在的真理，或者更应该说，他自身是浇灌天上和地上特殊诸善的那个善"(《论特定律法》Ⅱ.53)。

上帝作为"那个善"，自然是完美的，"一切完美和终极目的都独属太一"(《谁是神物的后裔》121)。"对上帝而言，无事不能确定，无事不能实现"(《"创世纪"问答》Ⅱ.54)。斐洛继续说，他的圆满是完全的，"因为祝福和最为幸福的太一，不会含有任何类似比较或比喻的东西；不仅如此，他甚至超过祝福与幸福本身，超过比这些更加优良和美好的东西"。按照《论天使》86 的说法，"他的本性最完满"，以致到了"他无需自身之外的任何东西参与进来增强其优美"的程度。在《坏常蕴伏着好》54 中，上帝被描述为完全意义上的"充满"。斐洛继续宣称，"他不从任何东西中获取好处，因为他既不需缺什么，也没有任何存在物能够对他的卓绝于万物有所添加"(同上书，55)，因为上帝具有每种东西，是第一完美的(同上书，56)。斐洛为自己坚信神圣本性的"单纯"而阐明的理由之一是：假如上帝是合成的，添加的某种东西就会或者比他高贵或低贱，或者与他相等。"但是，没有任何东西能与上帝相等或比他高贵；也没有任何比他低贱的东西会分解成他"(《对律法的隐喻解释》Ⅱ.3)。在《论特定律法》Ⅰ.27 中，上帝被描述为"第一的善、完满的极致、智慧、公正和每一种其他德性的永恒本原"。有时候，斐洛也用"神圣的"圣经术语和"圣语"(holiness)来论述上帝的完美，譬如在《论亚伯和该隐的祭品》101 中，他说"上帝是不被创造的、不变不动的、永恒不朽的、神圣的和惟一祝福的"；在《论赏罚》123 中，他把"选民"说成是"神圣的，犹如他是神圣的一样"；在《论梦》Ⅰ.254 中，哈娜(Hannh)为其奉献儿子的那个太一，被描述为"神圣的太一"。在《"创世纪"问答》Ⅳ.130 中，斐洛指出，那些真诚敬爱上帝的人，"因为他用力量充满万物、普渡众生"而感激和赞美他，称他是"神圣的、祝福的创造主，全能的、真正的上帝"。这样一位上帝，自不待言是完全而彻底无恶的。斐洛说，"完全不做任何邪恶之事"是上帝的特性，而且，或许也是神圣之人的特性(《论德性》177)——对于研究《新约》中关于拿撒勒的耶稣无

邪的基督论陈述的学者们来说,这一段是很有意味的。(差不多可以肯定地说,斐洛认为,"我们最神圣的摩西"[同上书,175]。)

与斐洛关于上帝的完美至善和无邪所说的一切紧密相连的,是他关于上帝不是也不能是宇宙中邪恶之因的信仰,他多次表述了这个信仰。他说,"上帝仅仅是善物之因,不是任何恶物之因,既然他自身是最古老的存在,是最完满形式的善"(《论语言的混乱》180)。按照《"创世纪"问答》Ⅰ.68 中的观点,"上帝不是邪恶之因";在该书后面一点,斐洛又说:"人们不可再说上帝是万物(善的与恶的)之因,而应说只是善物之因。"(同上,78)在《论神意》Ⅱ.53 中,他绝对而鲜明地表明了他的信仰:"没有任何邪恶的东西是上帝造成的。"(斐洛提到了地震、雷霹和瘟疫)但是,在有些地方,斐洛的语言显得与这个经常说明的观点相矛盾,甚至显得把邪恶的创造归之于上帝。在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.104~106 中,他似乎把降临给人的恶与他们享有的善一起统统归因于上帝。在解说《申命记》28:12 和 32:34~35 时,他说,正如由于上帝而存在着"作为善物的财富一样",由于上帝"也存在着恶物的财富"。他指出,善物的财富是一,犹如上帝自身一样,相反,恶物的财富却是多,"因为致恶的东西是无数的"。为了替上帝辩护,他附注说,《圣经》教导,上帝开启善物之财,但却关闭恶物之财,因为人们不该得到时。上帝至少"为跌跤之人的忏悔和康复,以及重新站立起来赐予了时间"。斐洛对邪恶问题有清楚的认识,因为它涉及宗教哲学。例如,在《论神意》中,他力图说明,即使在面对诸如痛苦、各种各样的自然灾难等人的不幸出现的事实时,如何能够坚持对神意的信仰;而且,他也给出了某些标准的答案,譬如在他论证(见《论神意》Ⅱ.43)某些自然的"恶"实际上对人类有利时(因为水和风有助于"为动植物供给养料,使之生长和成熟")。他论证说(在某种意义上,经常与对该问题的讨论纠缠在一起),"如果这些事物有时伤害了那些在不适宜的季节的航海者,或陆上的耕夫,是毫不奇怪的"。"他们只是很小的部分,而上帝的庇护是为着整个人类的"(同上,44)。但是,他又指出,"地震、瘟疫、雷霹等等,虽然被说成是源于上帝的天罚,实际上并非如此。因为任何邪恶的东西都不是由上帝造成的,这些事情是由元素中的变化所产生"(同上,53),它们是"附随的状况",而不是"自然的原本工作"。斐洛也断言,有些"邪恶"在功能上是治疗性的和惩戒性的,有些则是"世界这座大城的统治者"(同上,39)作为惩罚,作为用以清除邪恶的手段而赐与的。然而,和

以前的许多人一样，斐洛在如何恰当而充分地解释无罪之人的不幸遭遇问题上陷入了困境，譬如苏格拉底（他是斐洛崇敬的楷模）的遭遇。他没有作出这样的回答：那些在我们看来是善的东西，并不必然地被上帝认作善。所以，他最终只能说（《论神意》Ⅱ.36）："我们万万不可认为我们自己的法庭判决比上帝的还好，并断言它的判断更确切、更智慧，因为宗教禁止这种看法。"

斐洛在力图处理邪恶的存在问题时所采用的另一种方式，是把它的创造归因给不同于上帝自身的其他存在。在解说《创世纪》Ⅰ：26时，他阐释说，上帝使用了"与他联合的一些力量"用于人的创造，因为"人的灵魂含有对恶物和善物的种种想法"，而且，上帝"认为有必要把恶物的创造分派给其他创造者，以便只把善物的创造留给自己"（《论飞跃与发现》70）。在另外的地方，譬如在《论语言的混乱》179中，由于他在该书的前面（同上书，175）已经说过，上帝"允许他的臣民具有某些事物的样式（fashioning）"，所以斐洛指出，创造是由上帝和他的副手们共同参与的，以便"人的正确行为可以归因于上帝，但其罪恶却归因于其他创制者"。斐洛的结论是，"由他来创造理性灵魂内的这条堕入邪恶之路"似乎很不相宜，"所以，他把这个部分的创制任务委托给他的下属们"。在《论世界的创造》75中，斐洛也把《创世纪》Ⅰ：26中"让我们创造"这句话的含义解释为，在创造活动中，上帝使用了"随员"（fellow-workers）。再者，斐洛把人善之可能性的创造分给上帝自身，而把人恶之可能性的创造分给"来自他的诸多下属中的另一些"，既然"对于他的后辈们来说，父亲不可能是恶物的原因"。斐洛关于天使工作的说法与此一致，因为存在着善良的、有益的天使，上帝用他们来给人赐福（参见《对律法的隐喻解释》Ⅲ.177），然而，所赐的并非上帝亲自赐予的"头等恩赏"，而是"次一等的礼物……譬如摆脱病患"。但是，也有施罚天使（参见《论飞跃与发现》66），他们把惩罚加到那些罪有应得者身上，"虽然如无他的命令，不会依仗他的主权施予"（同上）。然而，在说明埃及人所遭遇的瘟疫时，斐洛宣称，它们三者全是上帝直接施予的惩罚（《摩西传》Ⅰ.97），"没有人类的任何代行者"（同上，130）。

经过极为困苦的挣扎，斐洛总算完成了对曾使犹太教（基督教亦如此）的信仰者和神学家们非常为难的这种问题的统一而又首尾一贯的分析，但是，他是否成功地找到了譬如完全或最终的解决这个问题的某种办法，却是可疑的。他肯定想断定，上帝作为世界及世界中的万物的

创造者(或按《以赛亚书》45:7 的话说,作为善与恶、福和祸的制造者),终究是至高无上的;他把创造一切的最后责任归给上帝,既然二元论是不可思议的,无论是直接的还是间接的二元论,但是,他又想在不损伤上帝权能的前提下,避免把他(由于他的神圣与善)和邪恶的存在或创造牵连在一起。

十二、上帝的"特性"

正如我们已经见到的,上帝的本质不能被人理解这一事实,并不意味着他没有任何肯定的或确实的特征。当然,斐洛不说上帝的"性质"(qualities),而更愿意代之以谈上帝的"特性"(properties)。有人曾指出,斐洛之所以这样做,可能是他想到了亚里士多德的"特性"定义,即把它视为独属于那一个存在,不像"性质",还能属于其他存在。特性也不同于"偶性"(accidents),因为偶性既为物质客体具有,也为人类具有。上帝的某些"特性"前面已经讨论过了,另有一二种其他"特性"留待后面再谈,这里只说一种"特性",或许是真正的特性,即"活动"(activity)。按照斐洛的观点(在这里,他是摹仿一种希腊类型的哲学观念),上帝的特性就是活动,我们不能归于任何受造物的,正是这个特性,因为受造物的特性是承受活动(《论天使》77)。这里的"特性"一词,如果将其译回希腊文,是 to idion,它的意思是"自己所独有的东西"(在这里,活动就是独属于上帝的"特性")。人类的活动是派生的、第二位的。世界的一切活动,的的确确都源于上帝,"因此,除了行动的源泉之外,他也适于一切"(《对律法的隐喻解释》I.5)。

似乎自相矛盾的是,不变性也是上帝的另一种特性。在《对律法的隐喻解释》II.33 中,斐洛解释说:"每个受造物都必定经历变化,因为这是它的特性,恰如不变是上帝的特性一样"。斐洛强调指出,那种认为"那物[即上帝]不可能不变化"的人,"伤害的只是他自己,而不是上帝"(同上书,I.51)。上帝如同是太一和不朽一样,也是"不变的"。就像天"本身总在同一个地方"(《"创世纪"问答》IV.97),上帝亦"没有变化"(同上书,I.93)。有过这样的一个时候,此时,人们是"稳定的、恒久的、不动的、和平的和永恒的",斐洛补充说:"同样,他们相信上帝也如此,正如他真实存在一样。"(同上,42)在另一个地方(同上书,IV.1),斐洛谈到"上帝不倦的"、不变的真实存在"(参见《"出埃及记"问答》II.

37 和 46)。即使在上帝把自己启示给崇拜者们,传达出自己的不同形象时(例如,"宣告自己与天使相似"),他实际上也没改变自己的本性,"因为他是不变的"(《论梦》Ⅰ.232)。

上帝的另一个"特性"是他的独一(unity),而这是与他的单纯性连在一起的。有时候,斐洛称上帝为 to hen,即"太一",例如他在《谁是神物的后裔》216 中就是这样的描述的。在《论十诫》65 中,斐洛劝告他的读者"承认并尊敬一位至高无上的上帝"(参见本书前面第 45 页)。"没有任何东西与上帝相等或比他高贵。也没有任何低贱的东西分解成他。如果他同化某种较为渺小的东西,他自己也会变得渺小。如果他能变小,他也就能够腐坏;即使这样想象,也是不敬的。所以,'一'和'单子'(monand)是确定上帝所属类别的惟一标准。或许我们更应该说,一位上帝(the One God)是'单子'的惟一标准"(《对律法的隐喻解释》Ⅱ.3)。已被证明,斐洛是这样得出他的上帝单纯存在学说的,即:从上帝与人或任何有形之物的不相似,推导出上帝的无形体性,面无形体性又被他解释为意指上帝的本性绝对单纯,非复合而成。换言之,上帝是纯存在。正是这个结论,使得斐洛在论及上帝时,回避使用"性质"这个词,而代之以上帝的"特性"这一说法,他认为,这种替换是有益的,也是必要的。但是,在斐洛看来,特性并不是把一物从另物中区别出来的那些偶性(在偶性这个词的哲学意义上)。归根到底,斐洛认为,上帝自身在本质上的单纯性,并不仅仅是无形体;他是不可界定的、不可知晓也不可形容的。依据这种说法,有人认为,斐洛把一种新的观念引入了哲学史中,这种观念对后来探讨上帝的哲学问题的所有思想家(当然,也包括力图建构基督教的上帝学说的基督教思想家),都会产生深远的影响。

除了他关于上帝"特性"的种种说法之外,斐洛在论及上帝时,还引入了"力量"(powers)观念。实际上,各个"特性"加在一起,就构成"力量"。例如,在《论梦》Ⅱ.254 中,斐洛在把耶路撒冷解释为寓意"和平之观"(vision of peace)(同上,250)之后,指出:"上帝的能力有诸多名称,其中,伴随和平的不仅是一位成员,而且是一位领袖。"但是,斐洛关于上帝"力量"的说法,作为对希腊译旧约圣经的两个名称或标题的注释(通过这注释,上帝一词被一致确定为 theos),大多是与希伯来文的 Elohim 和 Kurios(主)相符的,也与四字母构成体的发音形式,即希伯来文的 yahweh 相符等(参见本书第 40 ~ 41 页)。在《论语言的混乱》

137 中,在作了这样的附注之后——上帝的地位"超越其能力,完全不能用空间术语来想象,只能想象为纯存在",斐洛指出,"他用以创造和秩序万物的那种能力",由于源出于这个词(斐洛所用的这个词,源于动词 tithēmi,意思是"安放"、"排列"等,所以,引伸为"秩序"或"创造"),因而被称为"上帝"。对这个词的相同理解,也出现在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.73 中,在这里,斐洛说,"上帝"是"属于第一因的那种善的名称"。但也正是在这里,他把"上帝"一词与"主"区分出来,从他的说法显而易见,"主"是适于被他当作统治者和统辖者来使用的上帝的绝对"力量"——他的主权的术语,有时,又在破坏意义上使用。《论亚伯拉罕》也解释了两个术语的含义。在那里,他解释说,被称为"宇宙之父"的上帝,《圣经》叫做"自有永有的他……他的专用名字";但是,斐洛继续说,"在他的两边,是老资格的能力,离他最近的是创造力和统治力(the kinglg)"。他补充说,"前者的名称叫上帝,因为它创造和秩序万物;后者的名称叫主,因为它是创造者统治和控制他所产生的东西的根本权利"。

十三、上帝的"力量"

斐洛有时把"力量"分成与两种老资格的能力相关连的两组,将其说成是上帝的"特性",有时又说成是分离的、创造的存在物或理念。在《论飞跃与发现》94~96 中,他断言"力量"与上帝自身不同;在《论天使》27~28 中,在谈到它们时,他使用的也是同一类语言,但是,在紧接着的下一段,从他的语言中显而易见,在他心目中,不仅作为"力量"的上帝的主权和善行与他不同,而且,上帝自身的主权和善行也与他不同。在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.174 中,斐洛不说上帝仁慈的或慈善的"力量",而说"实际上……我们拥有对我们慈善的上帝"。在这里,我们再一次看到斐洛关于上帝的思想的这样一个方面(它对基督教学说的创立者们来说,具有某种重要意义),即:要使用语言才能谈论上帝的属性或特性,但这就把在他的存在之内的或与他分离的独立存在性给予了它们。

在斐洛关于上帝"力量"的论述范围内,他思想中的一个方面对于基督教上帝学说的学者,尤其是研究三位一体学说的人,有着特别的兴趣。这就是他关于人把上帝作为"三者合一"(triad)来知觉的说法(后

面将会看到，虽然还没有如像基督教内发展起来的把上帝作为三位一体或作为人格化的三位一体的概念)。在《论上帝的不变》3 中，斐洛断言，被"明亮而纯粹的智慧之光照亮的……贤者，看得见上帝和他的能力"，在《论亚伯拉罕的迁移》76 中，他谈到"上帝和他最神圣的力量"。在《论亚伯拉罕》121 ~ 122 中，他甚至走得更远，"中心位置被宇宙之父(即"自有永有的他")占据着"，在"他的两边，是老资格的能力，离他最近的是创造力和统治力"，他解释说，他们具有"上帝"和"主"的名称(参见本书第 50 页)。他继续说："所以，中央的那个存在，以他的每种能力作为其侍从，呈现给心灵，因而有了景观，有时出现一个，有时则是三个：当心灵高度净化，不仅处在其他数目的多样性之外，甚至超越了紧挨着元一的二元，推进到摆脱混杂和复多的理想化形式时，而且，自我包含的存在不需要任何更多的东西时，出现的是一个；但是，如果心灵到这时还没进入最高的神妙界，依然仅仅醉心于次要的仪式，不能够通过它自身以及它与其余存在物的分别，而是仅仅通过它的行动，即创造或统治来把握那独一的存在，那么，出现的就是三个。"在《"创世纪"问答》Ⅳ.8 中，斐洛认为，以这后一种方式把握上帝，是知识的一种较低形式，他说："独一而同一的他之所以被比拟成三者合一，是由于见者们的衰弱无力。"在此之前他也说过(同上书，2)："不能在没有任何[其他][①]东西的前提下看见独一而同一的他，在他之内直接存在着的首要力量，[即][①]被称为上帝的创造力和被称为主的统治力。"斐洛继续说，有德行之人"完全适合一只眼睛"，因为"如果成了一只眼睛，他渐渐地就看见了最高的、神圣的那幅景观，它以这样的方式出现：单一的显得像三者合一的，三者合一的显得像单一的"。

十四、拟人论语言的问题

斐洛在对拟人论者的许多抨击中，经常引用或婉转地提到《民数记》23:19 的话。在斐洛的上帝学说内，导致他抛弃拟人论的直接结果的一个因素，是他相信上帝的无激情。正如他在《论亚伯拉罕》202 中所说："上帝的本性是没有悲伤或恐惧，而且整个地免除了任何种类的激情，仅仅分享完满的幸福和祈福。"《圣经》中拟人论语言的问题，被斐

① 方括内的文字为英文本所加。——译注

洛在许多段落中处理了,尤其是在《论上帝的不变》56~59中。斐洛断言,既然上帝不是被创造的,他就不需要受造的存在物的任何特性(参见本书第53~54、55~59页)。

在《论梦》Ⅰ.234以下,斐洛回到《圣经》的拟人论问题。在那里,他再次解释说,《圣经》之所以把上帝说得像一位人,是为了“给缺乏智慧的那些人的生活提供教诲和训示”。斐洛提到了(同上书,233)一个古老的说法(暗指荷马的《奥德赛》XⅦ.485;参见本书第42页):“那神一时以这个人的样子,一时以那个人的样子出现,在各个城市巡视了一圈。”但是,《圣经》决没有把上帝比拟成“某个特定的人”,虽然使用了拟人论的描述,但那是为了那些否则就完全形不成上帝概念的人着想的,因为他们没有能力把他想象为无形。与用世俗的有形术语对上帝作拟人论的想象相比,还有更糟的事情,这就是把他想象为“具有人的激情”,这是一种被许多人接受了的“不虔的思想”(《论亚伯和该隐的祭品》95)。在斐洛看来,“上帝的本性是没有悲伤或恐惧,而且整个地免除了任何种类的激情”(《论亚伯拉罕》202)。这是绝对无疑的。斐洛对拟人论态度的急变,涉及到的部分原因是他认识到,“如果上帝具有人的形式和器官,他必定也具有人的激情和经历”(《论该隐的后裔及流放》4)。在《论亚伯和该隐的祭品》95中,他写道:“我们的确避开了……上帝是人形这样一种奇谈怪论,但是事实上,我们却接受了他有人的激情这样的不虔思想。”乍看起来,《论梦》Ⅱ.179似乎是斐洛以自己关于上帝的说法提供了一个拟人论的例子,因为他大声疾呼,“上帝的愤怒是多么大的一场祸害”(他也的确提到过上帝的“喜悦”)。但是,在斐洛看来,“愤怒”是“我们可以合理地归之于神的那种反对罪恶的不动情”(参见杜德(Dodd)对《罗马人书》的注释(1932年)中对愤怒的讨论)。对这样一种解释的辩护出现在《论上帝的不变》70~73中,在那里,斐洛讨论《创世纪》6:6~7中说到的上帝的愤怒。他做了这样的注解:“恰当地说,愤怒的激情是人的一个属性,这里是在较为隐喻的意义上使用的。”(所要表达的真实含义是,“我们的所有行动”,都“该受责备和谴责”)

《民数记》23:19的话在斐洛著作中出现的地方之一,是《论上帝的不变》62,在那里,斐洛把“上帝不是作为人”和“他也不是作为天或宇宙”结合在一起来讨论。很难想象还有比这更加有力的对拟人论、神人同情论以及把上帝比拟为某种其他存在的作法的否定了。同样的语言

也使用在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.36 中，在那里，当注解《创世纪》2:7 的话时，斐洛放弃了上帝具有诸如嘴或鼻孔等器官的观念，并补充说："因为上帝不仅不具有人的形式，而且也不属于任何等级或种类。"上帝自身或他的逻各斯具有肉体的观念，上帝自身或他的逻各斯成为人的观念，似乎不仅被已经引证过的那些陈述完全排除了，也被另外一些说明所排除。譬如在《论世界的创造》69 中，当涉及《创世纪》1:26 的话时，斐洛指出："不要任何人把相似比拟成肉体形式，因为不仅上帝不具人的形式，人的肉体也不像上帝。"在《论沉思生活》6 中，他写道："同一个人怎么能够既有死又不死呢，更不用说附加给他们生成之最初本源的责备了？"然后，他以嘲讽的口吻继续讽刺这种观念是把"任性胡来的年轻人的放荡"归于"至上而又神圣的力量"，或者意味着，"极度的幸福和被免除的每种激情"实际上是与女人交媾。假如真有肉身出现，至少也需要纯洁受孕（Immaculate Conception）和圣母生殖（Virgin Birth）。但是，斐洛相信，"有死的和不死的不可能同居一室"（《谁是神物的后裔》265）。他绝对地声称，逻各斯决不会与"生成仅仅是为了灭亡的杂乱事物"（同上书，234）混合在一起。在《论名称的变化》181 中，斐洛谈到，假如希望"发现受造物是不被创造的，有死者是不死的，消亡物是不灭亡的，那么，如果这样说不是不敬的话，人就是上帝了"。斐洛的话语形式，表明他对这种倾向的强烈不满。在《论巨人》42 中，他非常直率地讲："上帝甚至与最高贵的生成物之间，也没有丝毫相似之处。"注意到斐洛在《论亚伯拉罕》107～108 中关于游访亚伯拉罕的三个天使所说的话，是很有意思的。他表明，"即使我们把外来者想象成人"，但事实上它们是"圣洁而神圣的存在"，所以，"这的确是件奇怪的事情：虽然它们不吃也不喝，却被赋予既吃又喝的外貌"。斐洛继续说："但是，这还只是次一等的问题；首要的也是最大的惊奇在于，虽然它们是无形体的，却被假定具有人形，对有价值的好人仁慈。"在已经提到过的那一段（《论梦》Ⅰ,238 以下）中，斐洛在注解《创世纪》31:13 时，问道，《圣经》的读者们感到惊异，为什么："他装成天使的模样，对于需要救助的人们，他装出人的样子？"然而，斐洛表明，上帝："占据天使的位置，仅仅是就显现而言，并无变化。"这里，是一种大胆的、上帝既占有天使的形式又占有人的形式的幻影论观点。但是，天使形式的上帝是不真实的臆想，更不用说人形的上帝了。处在出现这样一个问题的环境中，斐洛惟一的解释办法就是彻底的幻影论。

斐洛决不严重违背他在《“创世纪”问答》Ⅰ.55中所宣称的“最高原则”(共有两条)之一,即“上帝不像人”。但是,在谈到摩西时,他就非常接近于达到这样的观点了——上帝曾在一个人的生命中显现出来。

十五、摩西和“英雄”

按《摩西传》Ⅱ.292的说法,摩西是“国王、立法者、祭司长、先知”,而且,“在每一个职务上,他都赢得了最高地位”(同上,3)。斐洛坚持认为,摩西“终归只是一位有死的受造物”(同上,6)。在《摩西传》一开篇,他就宣称,他的目的是写摩西传,讲述他的故事,既使用《圣经》提供的信息,也使用他从“本民族的长辈们”那里获悉的材料(同上书,Ⅰ.1~4)。他相信,其结果是他拥有比其他人更为缜密的有关摩西生平史的知识。

在《每个好人都自由》105中,在谈到“英雄”时,斐洛说,他们具有“超乎人类本性的伟大”,被正确地称为“神人”。但是,即使人,也能成就德性的生活(同上,106以下)。按《论梦》Ⅰ.58的观点,苏格拉底“就是这样的一个人”;比较而言,特拉(Terah)只是(自知的)一种象征。在斐洛看来,摩西和苏格拉底一样,是一位实在的人。摩西经常作为智慧的象征出现在斐洛的著作中,但这恰恰是因为他自己是“智者”或“全智者”。所以,斐洛讲述的摩西的故事,是他从《圣经》中,以及从犹太先辈们流传到他的传说中知晓的。对摩西生平的记述,时时都是非常理想化了的。譬如我们被告知,少年的摩西知识进步神速,很快就超过了从希腊和其他地方来为他任教的教师们的能力,他的教育似乎“更多的是回忆,而不是学习”(《摩西传》Ⅰ.21)。斐洛讲到,摩西怎样出谜题,他的教师们无力解答,而他的同龄人却对他练习自控的方式大为吃惊(参见《路加福音》2:46~47)。凡见到过他生活的人,无不非常惊异,以至于他们甚至“实实在在地认为,居于他肉体中的心灵犹如殿堂中的一幅肖像,无论它是人的、神的还是神人混合的,都完全不像多数人,而是高居于他们之上,上升到了伟杰的高度”(同上,Ⅰ.27)。

斐洛告诉我们,从一诞生起,摩西就有“超乎寻常美善的外貌”(同上,Ⅰ.9),他也经常提及摩西杰出的道德和宗教品质及他的智慧。他是一位被上帝宠爱的人,而这种宠爱,是很少有其他人得到过的;他也是一位具有“特殊神圣性”(《论德性》201)的人,甚至是人中最具神圣性

的。在一个地方,他被描述为"最完美之人"(《论醉》94)。斐洛还谈到他的教士般的虔敬(《摩西传》Ⅱ.66),他的恒久不衰的崇高生命,以及其他德性(同上,Ⅰ.24,Ⅰ.29,Ⅱ.58)。斐洛在任何地方都不容摩西身上存在有任何罪过或缺陷,甚至杀害那个埃及人也被当作"正当行为"(同上,Ⅰ.44)。

说得最多的是摩西的智慧以及这种智慧的神圣源泉和启示(例如,在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.140;《论巨人》47;《论特定律法》Ⅳ.175;《论种植》27等处)。在《摩西传》Ⅱ.2中,摩西被称为柏拉图《国家篇》中的哲学王(philosophus rex)。按《论世界的创造》8的说法,他"达到了哲学的极顶",而且,他被相信具有发现的性质,而这种性质(照斐洛的观点),却被错误地归于其他一些人。例如,是摩西而不是赫拉克利特(Heraclitus)"在很早以前就发现了对立由同一个整体构成的真理"。

斐洛自然认为,摩西是最高的祭司长,行使着独一无二的祭司职权(例如,见《谁是神物的后裔》182;《论醉》126),施授一种"世界上无物能超过的祝福"(《摩西传》Ⅱ.67)。另一些段落描述了摩西教士般工作的不同方面(例如,《论赏罚》56;《摩西传》Ⅱ.5;《论德性》79;《论上帝的不变》156),强调了他作为调解者的职务。

在斐洛的著作中,对摩西的评价是如此之高,以至于到了导致人们发出这种疑问的程度:斐洛是否把他认作了实在的神?斐洛自己也问了这个问题。在《摩西传》Ⅰ.158中,他问:"他与万物之父和创造者合作的欢乐是不是被认为他也配享相同名称的崇敬夸大了?"他继续写道:"因为他被称为整个民族的神和王,而且,我们被告知,他也进入了上帝所在的隐秘境地。"在《论梦》Ⅱ.189中,"上帝"这个名称被说成是:"指定给首要的先知——摩西的一个特权,但同时,他依然在埃及。在那里,他被叫做法老之神(the God of Pharaoh)。"所以,在斐洛看来,theos这个名称,既可用于逻各斯(ho theos[①]这种形式才是只为上帝专用而保留的;参见《论梦》Ⅰ.227~230),也可用于摩西,因为他不是人——即,不仅仅是人。据说,摩西既不是一尊神,又不是一位人,而是连接这两个极端的一个东西。"神"这个词之所以不能用于亚伦(Aaron)——虽然它能用于摩西——,不仅因为当心灵以其纯洁侍奉上

① 在希腊文中,theos没加定冠词ho时,含义较广,泛指一般的神祇等,只有加上定冠词变成ho theos时,才指"那一位神"。——译注

帝时(正如摩西的情形),“它不是人性的而是神性的”(《谁是神物的后裔》84),而且由于斐洛心目中紧密的联想,几近于时时把摩西和逻各斯视为同一。在《论名称的变化》110以下,斐洛把《诗篇》23:1的牧羊者解释为引导人们脱离物质世界的神谕(the Divine Word)。斐洛认为,既然是摩西把人类从物质的奴役中解救出来,那么,寓言是显而易见的(或显得如此),即:在实在的意义上,摩西就是逻各斯,或是逻各斯的表现或化身。事实上,斐洛在《论亚伯拉罕的迁徙》23中,把摩西称为逻各斯、“立法令”(the law - giving Word)。在《摩西传》Ⅰ.155中,他甚至断言,上帝把整个宇宙作为为他的继承人准备的财产而委托给摩西。一位著名的斐洛专家曾裁决,就《论名称的变化》110以下的言辞而言,摩西“即使不严格等同,至少也是普救的逻各斯的代理人”。另一位专家引用《论学问的统一》170作为例证,断言摩西多次地被描述为逻各斯的表征(typ)。

斐洛认为,摩西至少与作为“形式之形式”的永恒逻各斯的这一角色有关联(《“出埃及记”问答》Ⅱ.124;参见该书117那一段的说法,虽然它可能已被一位基督教学者修改,但大体上可以肯定,包含的仍是斐洛的原初材料)。在《新约》研究者们有特殊兴趣的许多段落中,尤其是给基督指定宇宙论角色的那些段落,在斐洛看来是这样的事实:逻各斯(所以也是某种意义上的摩西)被卷人到宇宙的创造和万物的联系之中。

不可忽略的是,当斐洛叙述人的心灵被“神秘的摩西”(这是一位最博学也最热心的斐洛研究家对他使用的形容)所“启示”(prompting)时,他使用的动词(hupēcheo),与他描述先知们被上帝“启示”时所用的是同一个。所以,在《论梦》Ⅱ.252中,斐洛用这个动词(hupēchei)来叙述上帝“那不可见的圣灵”谕言;在同一论著的前面(同上,Ⅱ.2),他在断言上帝“不可见地暗示”事物给我们时,也是这样用的,但在《论梦》Ⅰ.164,摩西才是被请求的人的“启示者”。

对于那些把斐洛的著作当作在补充通常所谓希腊化犹太教的思想群体中最为重要的因素来研究的学者来说,具有特别兴趣的,是斐洛关于摩西诞生的说法,既然它与《新约》中关于耶稣奇迹降生的说法有某种关系。在《“出埃及记”问答》Ⅱ.46中,斐洛说明,摩西经历的“第二次诞生比第一次更好”。仅就第二次诞生而言,斐洛说,摩西没有母亲,“只有一位父亲,即万物之[父]”。我们被告知,在摩西新的生存中,他

因其没有肉体而区别于普通人。据说摩西的"神圣诞生也碰巧使得他与那一星期处女的本性相符"。

当斐洛叙述摩西之死时,他不仅讲了摩西本人如何不可思议地预言到了,人们又如何悲哀无比(《摩西传》Ⅱ.291),而且讲到了,当他准备好随时"为了不朽而丢弃这有死的生命"时,上帝如何"把他灵魂与肉体的双重本性化为单一性,将他的整个存在变成心灵,像阳光一样纯洁",以使他能够"逐一地预言每个种族已经出现的以及将来必定会出现的各种事情"(《摩西传》Ⅱ.288)。因此,摩西在死时,变成像上帝一样的纯粹之光。在《论德性》76 中,斐洛讲述了摩西如何"开始从有死的存在过渡到不朽的生命",以及他的躯体如何逐渐地从灵魂中脱去,准备着他的灵魂的"此后自然移迁"(参见本书第 231 和 234 页)。

在《论梦》Ⅰ.164 以下,还有一段话最值得注意。它由一篇向摩西的祈祷组成。其中出现了这样的祈告:"啊,神圣的向导!你自己就是我们的启示者,统领我们向前走,永不疲倦地为我们的眼睛涂油,把我们领入圣语的隐秘之光,直到你把藏得很牢的、不懂秘诀之人看不见的美妙显现给我们。"有人以某种认为正当的理由断言,这些话不是对某位已死和已去的人说的,而是致给某位有活力和现实力量的人,而且,这种祈祷能够比作基督教神秘主义者们对基督所作的祈祷。正如我们已经见过的,有趣的是,在引证的译文中,英语的"启示者"一词事实上是斐洛用于上帝"启示"人的心灵以及对人"暗示"的那个动词 hupēcheo 的部分。情形必定是这样:在斐洛写作之前的若干世纪,摩西已经死了,但斐洛相信在信仰者和思想者智力的和精神的朝拜旅途中,他适合被请出来扮演作为启示者、向导和照亮者的角色,而他也是这样做的,从人口的位置进到上帝的核心秘密。

显然,在斐洛那里,摩西是一位 theios anēr,即神人,但是,斐洛在不违背他的犹太一神教和一神崇拜的前提下,常常又似乎走得更远,而且,在不把摩西的人性生命解释为神圣逻各斯化身的同时,却又接近于在《约翰福音》,尤其是它的序言中提出的那些关于基督的观点。保罗没有使用逻各斯这个术语,但在《歌罗西书》Ⅰ.15~17 中,基督被描述为"不可见的上帝之形象"(参见《哥林多后书》4:4),并被描述为创造的行为者。再者,希伯来人最为隐喻性地强调耶稣人性的真实可靠性,且有可能(在 4:13)把逻各斯一词用于他。

斐洛不顾他关于《圣经》的拟人论和关于人性与神性之间的差异所

说的一切,当提及包含在把人奉为神明中的“可恶的不敬”时,他说,“与其说人变成神,还不如说神能变成人”(《拜见盖乌斯》118)。他没有提出摩西的情形是上帝变 eis anthrōpon(成人),但在斐洛的思想中,却有把摩西视为带有神圣性质的独特之人的倾向。假如有人是上帝的话,那他肯定是摩西。斐洛自己偶尔也做他谴责的亚历山大里亚人所做的事情:错误地但却是不停地“把其他人在言说上帝时通常使用的术语直率而丝毫不兜圈子地”用在那位罗马皇帝身上。按斐洛的观点,这位皇帝处在把耶路撒冷圣殿改变成“刻有盖乌斯名字,‘新宙斯显现’(Dios Epiphanous)”(《拜见盖乌斯》346)的寺庙的第一阶段过程中。卡尼古拉想为自己谋求的是,他是以肉体的、人的形式表现出来的神圣的宙斯,而斐洛却在一种特殊的、有限定的意义上,即在区别于基督教为耶稣要求的本性的意义上,断言摩西的人性生命是上帝的一种表现,一种显现(epiphaneia)。而且,他在这样做时,不容许作为真实的历史人物的摩西消解成仅仅是象征的某种东西,就像哈伽(Hagar)和撒拉(Sarah)那样(见《论学问的统一》180)。斐洛经常以婉转的方式写道,在时间中发生的事件不能有永恒的意义或终极的价值,但是,他关于摩西生平史(以及上面已经记下的其他事例)所说的话,在某些方面却是一般规则的例外。鉴于斐洛大度地提到其他民族的历史和文献,有人讽示,在他那里,从摩西的时代到斐洛自己的时代,犹太教没有任何历史或发展,没有任何重要的文献,也没有一件令人吃惊的事实。但是,这种观点可能多少是他相信关于摩西的生平史是真理的结果。或许,他对事实和原本有利害关系的观念漠不关心,但对斐洛来说,他不能不关心的一个事实是《摩西传》,既然人们所需的最重要的训诫,许多都是从摩西的生平中学到的,而不仅仅来自于他的教诲(参见本书第 115~119 页)。

十六、如何能够认识上帝?

如果摩西在某种意义上真是上帝的化身,如果人们能够学得的关于上帝的重要训诫都将从摩西那里学到,那么,就会导致这个更为一般的问题:如何能够认识上帝,摩西是怎样认识他的,斐洛如何终于认识了他,斐洛的读者又怎么能够分有这种知识。我们已经看见,斐洛如何断言上帝的本质不可知。然而,在许多场合,斐洛使用后天的论证作为

上帝存在的证明。他使用后天型证明论证上帝存在的一个典型例子，出现在《"创世纪"问答》Ⅱ.34 中。在那里，他说，在其他事物中间，当视觉（一种特有的能力）看见太阳、月亮和其他天体的运动以及它们那"难以完全形容的秩序"时，它同时也就看见了"那一位真切确实的世界创造者"，并将其报告给心灵。他也断定，"必然存在着某位创造者和父亲"，因为"和谐、秩序、真理的尺度和比例、如此的和合、真切的繁荣和幸福，都不可能自我出现"。在其著作的许多地方，斐洛显然都在力图回击那些人的异议——他们"假定，在感官感知的东西之外，不存在任何不可见的、概念性的原因"（《论十诫》59）。于是，"有些人公然否定存在着上帝（the Godhead）这样的事物"（《论赏罚》40）。他把断言"在这个世界之外无物存在"的人和主张世界不是"被创造"的人视为同一类不信者（《论梦》Ⅱ.283 以下）。存在着多种类型的不可知论和无神论。有些人对上帝的永恒存在持怀疑态度。有些人否认上帝的存在，宣称它"只是人的一种断言，其目的是用神话和虚构来遮蔽真理"（《论世界的创造》170 以下）。有些人说，世界本身是永恒的，而不是被创造的。最后，还有一些人用词巧妙，断言在这个世界之外无物存在，而世界不是被创造的。在这些不同种类的不可知论者、无神论者、怀疑论者、斯多亚派者和其他论者中间，其观点的实质可能是同一的。

对于否认上帝存在观念的所有人的观点，斐洛都用摩西的教旨来对抗。他相信，它已表明，理智的反思必然引到这个结论：上帝存在。"你的理智将向你表明，正如在你身上存在着精神一样，宇宙中也存在着"（《论亚伯拉罕的迁移》186）。在《论赏罚》40 中，他坚持认为（如同他在其他地方所做的），"只有承认上帝，才有资格领会上帝"，但是，他又主张，上帝的存在，神圣精神的存在，可以通过类比从人的精神中推导出来："人的精神显然在人身上占有一个位置，这恰好回答：伟大的统治者占有整个世界。"（《论世界的创造》69）

再者，对世界本性的反思也把理智之人引向上帝存在的结论。有些人"具有通过知识直觉万物的创制者和统治者的强力"（《论赏罚》41）。接下来，他以富有感染力的对作为整体的自然和宇宙秩序的描绘继续指出，这种秩序把这样的人引到这种结论：不仅它完全不能够自发出现，必定是"建筑者和世界创制者"的工作，而且，"还必定是神意"（既然创制者不得不关心他创制的东西）。在该部分的末尾（同上书，43），他把这种"真正可佩可叹……比其他阶层高贵的人"的思想变化过程描

述为“靠着一种天梯从下到上”的一种上升，并得出结论说，“依靠理智和反思”，他们已“幸福地从他的工作推出了创造者”。

在斐洛的著作中，还有一些地方对“第一因”作了论证。在《论该隐的后裔及流放》28 中，斐洛从《申命记》5:31 的话里（参见本书第 198 ~ 199 页），推出了“不动的动者”的存在——“运动和转动其他一切东西的那存在的在者（to on）。本身是没有运动和转动的”。但是，在《论世界的创造》8 ~ 9 中，他谈到摩西在哲学思想领域中的显著地位，即：他“不可能不认识到，宇宙万物必定由两部分构成，一部分是使动因，另一部分是受动物；使动因是完全纯粹没有瑕污的宇宙精神……受动的部分本身不能有生命和运动，但是，当被这精神运动、赋形并给予生命时，它就变成最完满的杰作，即这个世界。”斐洛在这里关于物质本性（即缺乏动因和因果性）的观点表明（撇开其他方面的考虑），为什么他得出“最高因”（《论梦》Ⅰ.90）必定是精神的结论。在斐洛看来，一个人一旦承认了世界中有原因在作用着，他在逻辑上也就不得不承认，“即使在因果关系链条中地位较高的那些原因，它们的存在也归因于最高的、第一的那个原因”（《论语言的混乱》124）。而且，斐洛相信，这个第一因必定是精神，因为“不可能对你们而言，有一心灵被指定为整个肉体都要服从，每个感官都应遵从的统治者，但作为一切作品中最美好、最伟大、最完满的，也是每一他物只是其部分的这个世界，却没有一位将它结合在一起并以公正引导它的王”（《论亚伯拉罕》74）。从斐洛在《论亚伯拉罕的迁移》186 中的话显而易见，是独自的、不管全体的理智追寻，引出了这样的结论：在某种意义上，宇宙中精神对物质的支配可以比作在人的生命中心灵与肉体的那种关系。

斐洛认为，宇宙无原因而存在的观念是不可想象的。所以，上帝的存在比第一因逊色的观念也同样不可想象。他把依洛克（Enoch）譬喻性地描述为这些人的代表——他们不在结果之外去寻找它们的原因，并认为上帝“要么不是任何意义上的原因，要么不是第一因”（《论语言的混乱》123）。在别的地方，他谈到对人的心灵起作用的“最高因”（《论梦》Ⅰ.190）。稍后，上帝又被说成是“终极因”（同上书，Ⅰ.240）。所以，在斐洛看来，存在着对上帝存在的知识的可能性。这种知识既是直接的又是间接的，但却总是建立在对世界理智而又虔敬的沉思基础上的。在有些情形下，它是赋予先知的启示的结果；在另一些情形下，它却是三段论推理或逻辑论证的结论。摩西的知识是他曾“被上帝教导

的自然之学中那更伟大且最本质的部分"(《论世界的创造》8)所导致的结果。

人的心灵也能够像摩西的一样,领受灵感,心向上帝。大体说来,这是不奇怪的,既然"地上生成的东西中,没有一种比人更像上帝",尤其是在人的心灵方面,那是"以神的样式赋予他的"(《论世界的创造》69)。当"配有飞翼"的心灵沉思高而又高的实在王国,越过有形物体的宇宙之外时,它到达智慧的世界,进入一种非酒力所致的迷醉状态,犹如那些充满了哥利本僧似(Corybantic[①])狂乱的人们,领受灵感,渴慕具有不同于他们自己的、更为崇高的热望之物"。但是,"在见到他的渴望中,纯粹而没有减弱的集束之光的光线像一条急流倾泻而出,理解的眼睛被它的光辉照得眩晕潦乱"。所以,斐洛在这里似乎终归断言,由于人处在"心灵知觉得到的那至高无比的事物"之外,因而不会有谒见上帝本身的机会(同上书,70~71)。

然而,在其他地方,斐洛又蕴含或说明了这样的意思:预言者灵感中真实的东西也可适于人对上帝的知识。在《对律法的隐喻解释》I.36~38中,他把《创世纪》2:7中的"吹进"解释为:上帝把他的灵气(Spirit)吹进人中,以便使人可以获得"对他的想象"。假如上帝不像他行为的那样行为,这样一种可能性是决不能够出现的。斐洛总结说:"因为假如上帝本身不把它拉向自身的话,人的心灵绝不敢飞升到领悟上帝的本性那样的高处,仅就人的心灵而言,不可能升上去,且被打上了不超出它的理解范围的力量的烙印。"斐洛在这里,似乎再次重复了他最初的暗示,即人的心灵能够领悟上帝的本性,但是,他结论的话却加上了一个重要的限定和限制。他所谓的"灵气或生气(breath)"(同上,37),到底指的是上帝自己的灵气,像上面所用的话语形式("他的灵气")所暗示的那样,还是指人的理性灵魂,也是不很清楚的。to de empneomenon to pneuma[②]可以不指上帝的灵气,而指上帝的灵气赋予人的,并通过上帝的灵气才确实显明了的人的理性精神。当然,斐洛也不是不可能意指两者,即:人对上帝的知识之所以可能,既由于他具有

---

① 希腊神话中崇奉女神库柏勒(Cybele)的祭司,其仪式带有狂欢性质,喧闹滥饮,狂乐乱舞。后来转义为形容饮酒狂闹,丧失理智。——译注

② 这是斐洛所用的希腊原文的拉丁化拼写形式,意为"吸入气"或"吹进气"。由于pneuma(音译"普纽玛")一词含义较多,既可指一般意义的"气"、"气息",也可指数学意义上的"精神"、"神圣之气"、"灵气"时,所以可作多种理解。——译注

的理性精神，也因为上帝把这样的知识传授给他。

十七、上帝的惟一

在讲述亚伯拉罕时，斐洛解说了他是如何领悟到“多神教信条的谬误”会妨碍他发现“惟一永恒的那个太一和万物之父”的。他已经在“神灵启示”之下行动起来了。由于受渴望之火的驱使，受神圣预告的鼓动，他动身寻求这太一。“直到获得对他的存在和神意，而不是他的本质(因为这是不可能的)的更为明澈的洞察之时”，他是不会停止的。接下来，是一段对亚伯拉罕着迷状态的描述，“在他身上的一切，都变得更好，眼睛、肤色、身材、步态、运动、嗓音……因为从高处吹给他的神圣的灵气寄宿在他的灵魂中，赋予他的肉体以独特的美，他的声音能言善辩，使他的听者有理解力”(《论德性》211 以下)。斐洛的继续讲述表明，在亚伯拉罕身上发生的事情，也能发生在其他人身上。在《“创世纪”问答》Ⅲ.9 中，他甚至使用了更为强调的语言来描述亚伯拉罕体验到的那种神圣的迷醉。在这样的状态中，“心灵被神灵附着，被上帝充满”。在《“创世纪”问答》Ⅳ.29 中，斐洛描述了被上帝迷住的人的灵魂在着迷期间如何离开肉体，然后又如何返回，恢复他的普通生活。迷醉不是人类心灵的一种恒久状态。所以，在《论巨人》20 中，在引证《创世纪》6:3 时，斐洛能够说：“灵气有时停留一会儿，但不会永远居住在我们人群中间。”但是，“即使堕落之人也经常突然地遇到极好的景观”，虽然在这种人那里，它只是转瞬即逝的经历。《论天使》98 以下，斐洛把人的灵魂说成是“他无影无踪自由进人的一个部位”，并说成是能够变成“适合上帝”寄宿的地方。适合上帝居住的“珍贵房屋”是“适宜接受他的那种灵魂”。“那么，我们将恰当而正确地说，在不可见的灵魂中，不可见的上帝有他在尘世的居住地”。斐洛指出，“在那些已被极度净化之人的理解中，宇宙统治者的出现是静悄悄的、单独的、不可见的”，即使在“那些正进行清洗，但还未完全洗净他们生活中被肉体重负玷污和弄脏的东西之人”的理解中，“也出现了天使、神言，有善与美的各种教诲使他们清明与纯净”(《论梦》Ⅰ.148)。《论梦》Ⅱ.250 以下，又回到了人的心灵作为上帝房屋或庙宇的话题。不要在外面的地域中，而应在没有纷乱的灵魂中去寻找这位存在者，“他的目光锐利，已把在沉思而安宁中生活作为其目标展现出来”。在整个存在系列中，不可能有

比"寻梦的心灵更加庄严或神圣的房屋"适合上帝了。在这里,上帝或上帝的灵气,被斐洛描述为"不可见的灵气,熟悉而又神秘的房客",他听他给他讲人所忽略,而他将欣然道明的那个重大问题,并赐予受造物真正的和平,免除他们的谬幻和战争。所以,斐洛能够在另一个地方(《论赏罚》123)说:"说实话,聪慧之人的心灵是上帝的宫殿和房屋。"因此,无论斐洛关于上帝之本质的知识、上帝本身,或他的能力之一(和平)或他的灵气可能会说些什么,都能被说成居住在理性之人的心灵或灵魂中。对上帝本身及关于上帝的知识,有着比他在《论天使》25~26中提出的对天使意义的隐喻解释更高的思想,所以,斐洛能够说,"它来自我自己灵魂中的一种声音,而我的灵魂常常被上帝占有,洞穿它不知晓的地方"(同上书,27)。那么,在人体内,存在着一种被灵气激发的知识,犹如先知们的情形一样,当上帝本身或他的灵气或他的能力之一决定住在灵魂中时,这种知识就产生了。斐洛提到的这个"声音"告诉他,上帝是一,"他的最高的和最主要的力量是二",而它们又被第三种东西,即逻各斯合为一体。斐洛极力主张,天使的映像正是这个"心灵"(dianoia),它教诲上帝主权和恩惠的真理。

十八、上帝作为光

斐洛在人的上帝知识问题上所教导的一个重要方面,与他关于上帝作为光的说法有关。斐洛能够找来形容上帝本性的最为满意的隐喻,是光喻。对斐洛——一位沐浴在东方地中海之光中的亚历山大里亚人——来说,光是"最美的存在物,也是神灵的侍奉物"(《"创世纪"问答》Ⅱ.34);而且毫不奇怪,在引证《诗篇》27:1(参见本书第107页)时,他断言"上帝是光","他不仅是光,还是每种其他光的原型"。"包含着他的全部完满性"的逻各斯也是光。按照《论天使》96~97的说法,上帝"本身是他自己的光。因为绝对存在者的眼睛不需要任何其他的光来引起知觉,相反,他自己是无数光线由以发出的原型本质,感官完全见不到,只有心灵可见"。与在不可见的心灵序列中相应的认识之光可以比较的(当然,不是同一的),是在感官知觉领域内存在着的物理之光。对物理意义的光景,上帝完全不可见,这个事实,斐洛解释为是由于上帝的决定"被肉体的眼睛"所掌握,对他来说是不适宜的,"因为有死的与永恒的相触,有违神圣"(《论亚伯拉罕》76)。他总结说:"因为我

们的视力承受不住从自有永有的他那里流溢出的光线，既然我们甚至不能够仰望太阳的光芒。"所以，上帝能被看见，但不是用人的眼睛。显然，神圣之光不是物理的，肉体的视觉器官也看不见它，正如"当你听说上帝被人看见时，你必定想到，这事的发生不是感官所知的光所为，因为属于心灵的东西只能被精神的力量所领悟"(《论名称的变化》6)。他这样说到上帝之光："上帝是最纯的光辉之源，所以，当他把自己显露给灵魂时，他所发出的光线是全无阴影，极其明亮的。"(同上)如果人由于其心灵的有限力量所限，不能认识这存在者的本质，他也不能体验到上帝那有力的、耀眼的智慧之光。但是，虽然斐洛发现，在言及上帝时，光喻是必需的，但从他所讲的许多东西中明显可见，即使智慧之光，也不能被说成是上帝的本质。在斐洛看来，上帝是光，但又超出光。就创世而言，"当上帝创生万物时，他不仅使它们生出视力，而且使以前不存在的事物存在，不仅作为工匠使用材料，而且自己也是材料的创造者"(《论梦》Ⅰ.76)。但是，斐洛在说明上帝与人的关系以及在人生活中的存在时，他可采用的最为满意的比喻仍是光。"因为正如在太阳升起时，黑暗消失，万物充满光辉一样，同样，当上帝这个精神的太阳出现并照耀灵魂时，激情和邪恶的幽暗黑夜便被驱散，德性便以其完全的纯洁和爱，显露出灿烂无比的光辉形象"(《论德性》164)。斐洛称上帝为"太阳的太阳，是心灵王国中心太阳，感觉世界中太阳的本质，他从不可见的源头，给我们见到的那个太阳提供可见的光线"(《论特定律法》Ⅰ.279)。"当这位存在者的知识凌空照耀时，它把一切都裹在光中，并因此而使得即使不可见的物体，也显得本身是最为明亮的"(《论醉》44)。他蕴含的意思是，对上帝最高级的知识，是这样的人拥有的知识，他们"具有通过他自身领悟他的力量，无需把他们引向凝视的任何推论过程的合作"(《论赏罚》43)。他把这种人称为"上帝圣洁的、真正的崇拜者和朋友"。以色列人就属于这种人，"所谓见上帝者，见的不是他的实在本性，因为正如我说过的，这是不可能的，既然他自有永有"(同上书，44)。这样的人所具有的上帝知识，出现"在他召唤时，即他愿意把他的存在作为人显露给祈求者"。然后，他再次使用光的知觉类比，并说明关于物理世界的一般原则，"靠光见光"。把这用于上帝，就意味着，"上帝也是他自己的光明，只有通过他自身才被看清，要完全把握他的存在，没有也不可能有合作的任何东西"(同上，45)。斐洛结论说，尽管那些在他的创造中发现创造主的人做出了"愉快的推测"，但"真理的追求

者却是那些通过上帝注视上帝，通过光注视光的人"(同上，46)。这些话传达出的明显蕴意是，上帝之能被人认识，不是因为以受造物的秩序本性为基础进行推论的结果，甚至除了惟一的类似物——光之外，绝对不存在能够提供类似性的可与上帝比较的任何东西。但是，斐洛似乎会说，正如在我们仰望太阳时，我们对它的真实存在有一种强烈的甚至眩目的知觉，但又不能够用它的本质特征的术语来描述它一样，见上帝亦如此，人们能够以同样强烈的知觉(但仅仅是在智力水平上的)，发觉上帝的真实存在。作为一名虔诚的犹太人，斐洛或许会同意这个说法："从来没人看见过神"(《约翰福音》Ⅰ:18；参见《约翰一书》4:12)。但是，在《论赏罚》的那一段中，他似乎要坚持这样的观点：上帝能够被人认识，虽然主要不是靠后天性的逻辑论证中的终极目的术语。他的本质可能超出人的知识范围之外，但有一些人能享受或体验上帝实在性的眩目光辉的那种生动鲜亮的感觉。"本性优秀"的这人"因目睹上帝而无上荣光"(《论赏罚》27)。"信仰上帝，长享欢乐，永睹这位存在者——谁人能够想象还有什么比这些更有益或更尊严的呢?"(同上)。的确如此！不仅"修道之人"(雅各)在"比以太更纯的光线"的明耀之光中看见了"那个概念的世界"，而且上帝也"慷慨地容许他目睹自己，以使有死的、受造的本性可能含有它"。这种目睹仅仅显示他自有永有，而不显示他是什么，因为"对于上帝来说，惟一被允许的是领悟上帝"(《论赏罚》36~40)。斐洛解释说，就摩西而言，没有任何必要为他最后如何有了"不可见的上帝的概念"而困惑不解。摩西"通过一种神秘的沟通而知晓了它"，上帝由于意识到人想获得他的概念的愿望，便通过把"他自己的神性"呼入他使其成为可能，"这不可见的神性把自己的特征压印在不可见的灵魂上"(《坏常蕴伏着好》186)。正是不可见之神性的不可见之映像在人之内的这种存在，使他具有上帝的概念成为可能。当斐洛断言上帝"并不认为靠肉体的眼睛来领悟他是恰当的"(《论亚伯拉罕》76)时，他的蕴意显然是(他在别的地方陈述的也是)，灵魂的"眼睛"能够领悟上帝。

如果上帝的本质不能被直接地看见，那么，正如已经提到过的(本书前面第50~51页)，他就能够通过他的"力量"的行为而被人认识。摩西接受了一种"神秘的沟通"(《出埃及记》33:23)，这意味着，"跟随上帝而生成的一切，均在这位好人的理解范围内，只有他自己在此之外"。上帝"被追随和伴随他的力量引入视界之内"(《论该隐的后裔及流放》

169)。在同一本著作的前面,斐洛曾说,当摩西恳求上帝对他显露其本性时,他开始了"超过物质和视力范围的寻求",但是,他又说,虽然上帝凌驾于他所创造的一切东西之上,但"他用他的力量使自己扩充到整个宇宙,直至最远的边界"(同上书,13~16)。尽管斐洛强调指出,任何单个受造物都不能靠他自己的努力获得"真实存在的上帝"的知识,但他并不认为,同样的不可能性也存在于对神圣力量的人类知识方面。出现在前一段中的轻微怀疑因素甚至在《论飞跃与发现》165 中也消失了,在这里,在他讲到摩西"没有经过探索而在自有永有的他的本质方面成功地发现某种东西"之后,他继续解释说,《出埃及记》33:23 的话(即"神秘的沟通")意味着,人"得到跟随着上帝的一切东西的知识",即神圣力量的知识,也就足够了(参见本书第 47 和 50~51 页)。

需要指出的是,斐洛在一个重要的段落中似乎断言,不仅本质意义上的上帝,而且他的力量,都是不可认识的。这个段落是《论特定律法》Ⅰ.41 以下,在那里,斐洛是以这样的陈述开始的:既然光仅能通过光来认识,摩西就要求上帝把自己显现给他。然而,上帝答复说,虽然乐意赐予人能够受领的一切恩泽,但他不能赐授自己的知识,因为"对我的理解是超过人类本性的事情,更何况还有能够包含在内的整个天体和宇宙"。然后,斐洛叙述了上帝如何应答摩西希望允许领悟"守望在你周围的那些力量"的请求。上帝说:"你力图认识的那些力量,不是被视力而是被心灵看出,犹如我(它们是我的)被心灵而不是被视力所看出一样。"按照这一段的说法,因为这些力量本身是"超过你的领悟力的",上帝能应允摩西的一切,只是"它们是能动作用的一种印记和摹本"。既然这里的力量被说成是柏拉图的形式或理念(同上书,48)——这是斐洛明确地把力量和柏拉图的理念同等看待的惟一地方(参见本书第 110~111 页,虽然也可参见《论天使》51)——,这样上帝就不得不告诉摩西:"不要希望真的能够在我们的本质意义上领悟我或我的任何力量。"(同上书,49)然而,上帝又赐给摩西"一份可以得到的东西",并鼓动他用不眠的心灵之眼凝视宇宙,渴望智慧。他说,这智慧"用光耀的真理,充满了追随它的学生和弟子那极度的爱中"(同上书,50)。按照斐洛的叙述。当摩西听到这个时,"便在他心保持着对不可见的光辉的渴望"。有人提出,斐洛在这几段话中的说法,蕴含着增强了目睹和知晓上帝本质的观点,尽管这样的知识决不可能是完全的。上帝至少在这样的意义上——即关于他运用的创造力和统治力以及依据他的诸

多"特性"——能够被人所知。既然上帝是光,那么,只有在人分有光的本性时,才能达到对他的纯洁目睹,而这恰好是人能够发生的事情。因为正如斐洛在《"创世纪"问答》Ⅳ.46中所指出的,"变成光的[心灵]上升到更高的事物,环视空气中、以太中以及合为一体的整个天界中的东西"。这种"上升"被比喻性地称为"山",或更确切地称为"智"。因为必定通过光,才得以注视上帝,也因为当心灵分有神圣之光时,人才可能这样目睹上帝。下面这句话(出现在《论梦》Ⅰ.113～114中)似乎明显地含有这种情形发生的意思:"一方面,在灵魂中驻存着最像上帝的无形之光";"另一方面,上帝依然把他神圣之光的光线注泻给你"。

十九、人与上帝的关系

人与上帝之间的关系,不是一种纯粹的知智关系,这种观点,斐洛通过把人说成上帝居住的"房屋"的方式得以表明。在《论梦》Ⅰ.149中,出现了这样的告诫:"哦,灵魂,由于是热诚的,所以成为上帝之屋,一座神圣的庙宇,一处最为漂亮的居所,整个世界主人的这家偶尔也是你的,把你作为他的特殊房舍置于他的关怀之下,使你永受有力的保护,不受伤害。"在《"出埃及记"问答》Ⅱ.51中,斐洛在已经鼓动了他的读者成为圣父有生命的庙堂之后,他写道:"在幸福的开始和结束之时,都能够看见上帝。"这话的含义是,灵魂成为上帝庙堂的那种人,能在某种实在的意义上看见他。斐洛把灵魂说成上帝圣堂或庙宇的另一段话,是《论梦》Ⅰ.215,在那里,他在谈到"上帝的两个庙宇"时,说其中一个是"理性灵魂,它的祭司是实在的人";在《论巨人》45以下,他说,既然上帝无处不在,他就在我们近旁,而且,神圣的智慧精气可能和我们住在一起,就像它与摩西同住一样。

斐洛超出知智之理性的因素来理解人与上帝关系的倾向,还表现在,他在许多场合,把上帝说成是可爱的。在《坏常蕴伏着好》56中,在有保留地接受了"对上帝的挂虑"这样一个宗教定义之后,他继续说,"除了对他们的主人表达完全的爱的意向之外,人不能为上帝带来任何东西"。在《论该隐的后裔及其流放》69中,斐洛引证了摩西把"依据上帝的生活"界定为"在于爱他"的定义(他引用《申命论》30:19～20的片断)。在《论特定律法》Ⅰ.299～300中,斐洛说,上帝要求人做到的,不是某种难事,只不过是"当作施主来爱他……不是三心二意,而是用充

满了爱他的断然决心的你的整个灵魂为他服务”。在《论亚伯拉罕》50中,他把“深爱真正的上帝”说成是“对他回报”。在《论上帝的不变》69中,他说,对于其上帝观中不包含拟人论曲解因素的那些人来说,“最为恰当的”态度是“爱他”。

与斐洛在人的上帝之爱问题上的观点相关联的,是他关于祈祷的说法(参见本书前面第34页)。在《论种植》161中,斐洛讲到,他的犹太先辈们在为任何“高尚的事务”举行庆典之前,“从不花时间来祈祷并奉献祭品”。

二十、祭　品

斐洛并不否认为上帝献祭的观念。当他在《论特定律法》Ⅰ.271中说,“上帝并不喜欢祭品,即使人奉献的是百牛大祭,因为万物都是他的所有,虽然他拥有它们,却无需任一”时,他所做的,多半只不过是仿效《弥迦书》6:7和《诗篇》50:12~13等段落中包含着的对滥用祭品的批评。正如西拉克(Sirach)所做的(Sir 35:1~11),他力图强调,仅靠祭祀仪式的外在行为,而不伴之以对律法的遵从和公正的生活,是不可能为上帝接受的(参见亚里士特亚斯234,170和172,参见Bartlett 1985年,11页以下)。斐洛自己告诉我们,他的一生中至少有一次上耶路撒冷“祷告并献祭”(《论神意》64)。在《论特定律法》1中,他也花了很大篇幅描述了犹太人的祭祀仪式。他的隐喻注释(例如在《论特定律法》Ⅰ.167中)并不表明斐洛否认献祭观念,而是要表明,他希望他的读者懂得,献祭必须在“灵魂中无怯弱、无病态、无邪恶情感”的前提下进行,而且,献祭的牺牲品与祭祀者的生命性质以及与带着礼品的“祈祷或感恩”同样重要。然而,斐洛敏锐地觉察到寺庙和祭品的不恰当,即使在俗界的礼拜仪式中,有的物质性因素较少。“凭借建筑物、牺牲和祭品(这只是大多数人的习惯),是不可能真正表达我们对上帝的感恩的,因为即使整个世界,也不是适于表达他应受崇敬的庙宇。不仅如此,这种崇敬必须借助赞美歌来表达,而这些赞美歌,不是清唱声的那一类,而是靠心灵升起和回荡的那些旋律,它们极度纯洁,以至于眼睛辨认不出”(《论种植》126)。引人注意的是,无论他在这里或其他一些地方是如何写的,感恩或谢恩都是斐洛非常看重的东西。关于斐洛的上帝,无论还可以说成什么,但在他那里,他肯定是一位唤醒最深的感恩意识的

上帝，既然"最适于上帝的工作是赐恩，最适于受造物的事情是谢恩"（同上，130）。既然人给予上帝的别无所有，他就应该把谢恩作为他的终生功课："让我们永不疲倦地用散文和诗文谱写颂词，直到终死，无论用不用音乐伴奏，无论声音可能发挥的设定作用到底是雄辩的话还是悦耳的歌，都把崇高的敬意献给世界和世界的创造者；正如人们说过的，前者是最完美的生成物，后者是最好的生产者。"（同上，131）斐洛认为，上帝是提醒他的崇拜者"不停地熟记赞美歌向他谢恩"的上帝（同上，135）。

在他的《论种植》中，在一个重要之点上，斐洛非常接近于（正如他在其他地方就其他方面的问题的看法一样）他的犹太同时代人、拿撒勒的耶稣以及《新约》的其他作者的学说。在论及他形容为"最美的植物"的祭品时，他附注说，有时，存在着一种附着于它的"寄生的赘瘤"，即迷信。他忠告说，应该把它割去，"因为有些人以为，屠宰公牛，并把他们通过偷窃，或通过赖债，或通过诈骗债权人，或通过劫掠财物和偷牛而得来的东西分一部分给祭坛是虔敬的，并以他们那粗鄙的卑污思想认为，对他们的罪过不予惩罚，是能够用钱买得的一件事情。我要对他们说：'愚昧的人们啊！不，不是这样的，任何贿赂都不能达于上帝的法庭。'他转过他的脸，不理睬那些带着邪恶意图接近他的人，即使他们每天把一百头公牛献给他的祭坛；相反，他接纳无罪之人，虽然他们完全没贡奉什么。上帝喜欢用德生筑成的祭坛，纵然上面没有燃烧的火"（同上书，107～108）。

二十一、斐洛的神秘主义

斐洛的宗教观有时被说成具有神秘的特征，斐洛本人也被描述为一位神秘主义者。这里不是讨论被斐洛作为秘迹或神秘宗教详加说明的犹太教礼仪的地方。但是，几乎不容怀疑的是，斐洛经常在使用神秘主义的语言。在《"创世纪"问答》Ⅳ.47中，他指出："人们熟知的生活方式有三种：沉思的、活动的和快乐的。高尚而优美的是沉思的。"他经常谈到"授秘"（initiation），譬如在《论天使》48中，他把他的读者称为"你们被授了秘"（ō mustai），并且宣称，"我自己在上帝的挚爱者摩西的授秘下，进入了他更为伟大的秘妙"（参见《对律法的隐喻解释》Ⅲ.219）。一位现代的犹太学者，对犹太法学家的犹太教目的（理解旧约

圣经前五书并遵从它)和斐洛的犹太教目的("与神性的神秘沟通")作了区分。后者肯定是斐洛的终极目的,虽然它并不排斥或替代前者(相反,却是犹太法学家的犹太教本性上要排斥与上帝神秘沟通的目的)。如果一个人具有这样的信仰(即享有对上帝的目睹,并领受神圣的启示),就使他成为神秘主义者的话,那么,不仅摩西是神秘主义者(按斐洛的评判),斐洛自己也是。正如在《论特定律法》Ⅲ.1 中一样,斐洛经常谈到他自己"被高高地推入高处,灵魂拥有某种上帝赐予的灵感",谈到他与上帝或上帝的力量合为一体的感觉,谈到灵魂成为上帝居所的感觉,谈到他分有神性并因而实现完全的渴望,谈到他体验到的景观,以及与进入他体内的神性合为一体的迷醉状态。这样证明,把他说成一位神秘主义者是有根据的,而且,忽略斐洛思想中的神秘因素,也就漏掉了它那根本的、本质性的东西。正如有些人所指出的,在斐洛的思想中,看到这样一个过程可能不会太离谱:虽然他不是完全把犹太教变成一种神秘宗教,但是,在他的时代盛行于世的希腊各种神秘宗教,通过语言、仪式、实践,尤其是通过思想范型和主旨,对它产生了强有力的影响。在《谁是神物的后裔》249 中,斐洛叙述了三种不同种类的迷醉,第三种是"一切迷醉中最好的形式",它是"作为整体(class)的先知们感遇到的那样一种神圣的着迷或狂乱"。它是"通神意的东西,上帝拥有的体验(同上书,258)。他描述了人经历这种迷醉时后来发生的事情(同上,264)。他说,当人心灵的"太阳"下落时,神圣的"太阳"便升起,然后,"本性的迷醉和神圣的入迷与癫狂降临我们身上"。在人之中,这神圣"太阳"的升起和神圣灵气的出现是被同等看待的(同上,265)。所以,在斐洛看来,有这样的一些时刻存在:当神圣的灵气或"太阳"决定住在我们体内以取代人的理智之时,人体验到一种迷醉性质的狂热和癫狂,在这种状态中,由于刹那之间被上帝的"太阳"或灵气接受,人失去了他的心灵。在这种状态中,人变得不是一位 Christopher,而是一位上帝的信使(God – bearer,斐洛用的希腊词是 theophorētos)。

二十二、摩西:至上神学家

如若不提及斐洛把摩西视为至上神学家的观点,就不会满意地完成对他上帝学说的某种说明。斐洛对上帝的认识(不是他从自己与上帝的沟通之中达到的一切),大多源于摩西。在《论该隐的后裔及流放》

28 中，他称摩西为"全智者"。在有些段落中，他简单地称他为"神学家"，譬如在《"出埃及记"问答》Ⅱ.87 中。在相近的一段中(同上书，Ⅱ.88)，摩西被称为 ō kurie ho theologos("啊，主宰的神学家")，这个称谓，准确地反映了他在斐洛眼中的地位。在《论名称的变化》7 中(参见本书后面第 86 和 88 页)，摩西被形容成"探索我们视野之外本性的探险家"，所以，决不是《对律法的隐喻解释》Ⅰ.91 中谈到的那种"追问上帝本质"的"傻瓜"，也不像其他人那样，由于自身所限，没有用以能够注视那位存在者的"任何器官"，正如一位伟大的斐洛主义者所指出的，摩西是位神人。在《论亚伯和该隐的祭品》9 中，在把摩西描述为(那同一位学者也是这样称谓的)特殊类型的化身时，斐洛说："甚至在他[指上帝][1] 把他作为借出者送到地球上，允许他生活在那里时，他给他赐予了超凡卓绝的优异秉性，像国王和统治者具有的那类，用这种秉性，来支配和统辖灵魂的激情。他还把他任命为神(eis theon)，规定所有的肉体部位以及统治肉体的心灵，全都处于对他的臣服和奴役状态中。"正是作为一位像逻各斯(Logos)和神(theos)的人，摩西才创立了斐洛在其著作中力图解说和赞颂的神学[2]。斐洛认为，摩西位居一切其他神学家之上，既然他"创始性地引入了伟大的秘义"(《对律法的隐喻解释》Ⅲ.100)，并因此而获得了"对原初太一的清楚目睹"(同上)。他补充说(同上，102)，"摩西有上帝作为他的导师"。神圣的智慧灵气决定永远居于摩西之内(《论巨人》47)，正如它也可以居于我们之内一样，如果我们身上存在着一种特有的虔敬、敬畏和感受性的话。

如果把斐洛对《圣经》的隐喻解释的说法联系起来综合考虑，他的上帝学说有创立一种双层犹太教的倾向，即：单纯信仰与遵从的犹太人的犹太教，以及那些能够理解隐喻阐释的精妙，并能像斐洛一样分有宗教迷醉之人的智慧的和神秘的犹太教。在哲学的内容中，以及在强调只有在入门者达到的范围内存在的更伟大或更崇高的秘传玄义中，这尤其如此。对基督教而言，发展基督教神学也做了大量同样的工作。但是，这是一种应该作为对犹太教的思想和虔敬作出了深远贡献的上帝学说来确认，而且，如同它对《新约》时期的基督教是一个非常重要的

---

① 方括内的文字为中译者所加。

② 这里蕴含有词源的意思。因为"神学"(theology)一词正是由 theus 和 logos 合成的，意即"关于神的道理、学说"。——译注

背景部分一样，对基督教神学家们来说，也被证明是一有用的探究之处，因为这些神学家面临着承担起把《新约》的见证和宣言(kērugma)转变成早期教父和后来基督教的学说和教义的任务。

第二部分 原著选释

一、斐洛对拟人论和神人同情论的抨击

〔《论上帝的不变》51～68(Ⅺ－ⅩⅣ)〕

在这一部分，斐洛如他经常所做的，以他一贯的活力，抨击了拟人论和神人同情论。我们也进一步看到他如何看待和解释《犹太圣经》证据。此外，他上帝学说的其他方面(除了对拟人论和神人同情论的否定之外)也得到了披露。

(一) 拟人论(《论上帝的不变》51～59)

51 已经非常明了地解释过了这些问题之后，现在，让我们考察下面的话："我要将所造的人和走兽，并昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭。因为我造他们后悔了。"(《创世纪》6:7)[①]有些人在听到上面摘引的话时，想象到，存在之存在者忍不住愤怒和生气了，但是，他不 52 易受任何形式的激情影响。易于感到不安，是人软弱无力的特有征兆，然而，上帝既不体验灵魂中非理性的激情，也没有任何肉体的器官和肢体属于上帝。虽然这位立法者谈到了关于上帝的这样一些事情，但只是在它们为那些不能以其他方式形成正确看法的人提供初步入门的范围内有益。因为在一切以号令或禁令形式存在的律法中，只有它们是该词本来意义上的律法，关于万物的这个大因，存在 53 着两条根本性的断定：一条是"上帝非人"(《民数记》23:19)；另一条是，他是人。一方面，虽然前一个断定被最为确实的真理所证实；但另一方面，后一个断定也因许多人的教诲而得以传入。所以，关于他，也被说成"好像人管教儿子一样"(《申命记》8:5)[②]。因此，正是 54 为了教诲和训谕，而不是因为上帝本性上确实如此，才使用了这样一

① 译文据和合本《新旧约全书》。——译注

② 译文据和合本《新旧约全书》。——译注

些语词。因为在人之中,有些是爱灵魂者,有些是爱肉体者。灵魂之 55
友由于能够与非形体存在交谈,不会把有生命的上帝、存在者太一与任何种类的受造物相提并论。人们已经把上帝与每种各别的、特殊的性质分离开来,因为对他的幸福和他的无上幸运最有贡献的事情,是这样的事实:他的存在被理解为单纯的、赤裸裸的存在,没有任何确定的特征。他们满足于他的存在的基本概念,没有给他附加任何形式的性质的企图。但是,那些与肉体订立了合约的人,不能脱掉肉身的外衣、肉身的罩袍,不能够看到那个绝对独一、一无所需,无比 56
的、单纯的、不与其他任何东西相混、纯粹无杂,也不与任何东西复合的存在。所以,他们按照自己的想象来思考万物的创造者,没有认识到,由许多机能结合而成的存在需要许多器官,才能供应各机能之需;而上帝,因为他不是受造的,且是创生了一切其他事物的存在,所以,完全不需要属于他的受造物的那些特性。

因为,我们能够说什么呢?我们会说,如果他具有我们的肉体器 57
官和肢体,那么,他有脚用于从一地到另一地的行走吗?但是,既然他以其存在充满所有地方,他将去或走向何处呢?而且,既然在道义上,没有任何东西与他地位相等,他将朝谁走去呢?再者,他为什么要走?这不可能与他的健康有关,正如与我们有关一样。再者,我们会说他有手,以用于给予和收受吗?但事实上,他不从任何人那里收受任何东西。确实,他没有任何需要,而是拥有每物。当他赐予时,他把理智作为他恩赐的代理者,他也通过这种代理创造世界。进一步说,上帝不需要眼睛,以及如若没有被感官感知的光,就缺乏接收力的那些器官。但是,光是一种受造之光,而上帝在创造之前,就已 58
把自己当作光看见了。为什么我们还需要提到吃东西的器官呢?因为如果他有那些器官,他就吃并被填饱,而当他满足时,就停止吃,只有歇息一会儿后,他才感到缺欠,于是又继续吃。我不想详细叙述这种观点的种种派生问题和结论,因为它们是不虔之人的神话虚构,他 59
们在语言上,显然只把上帝表现为具有人形,但在实际上,却想象为体验人的情感。

(51)"我后悔了"。斐洛指出,在阐明了这一点——上帝使人能够知道善与恶,要求他们承担择善避恶的义务,并以理智的形式赋予他们辨别善恶的不朽能力——之后,他现在想要继续考察《创世纪》6:7的

话。在他看来,《圣经》的这一节所引起的问题是,把气愤的情绪归于上帝。

(52)"他不易受激情影响"。在这一点上,斐洛暗示,有些《创世纪》6:7 的读者会错误地认为,上帝将体验我们人的情绪。斐洛说,不安是"人软弱无力的特有症状",人的灵魂的任何非理性的激情以及人的肉体的任何器官和肢体,"一点也不属于帝"。上帝是全然不同的,超验的。

当然,摩西为了适应人的软弱,以《创世纪》6:7 的那种方式谈到了上帝。所引这一节的语言,以及与此相似的《圣经》的其他节的语言,有一种教导的目的:它用于"为那些不能以其他方式形成正确看法的人提供初步入门"。斐洛的意思是,把上帝描述成能够生气(虽然实际上,"生气"一词仅仅用于体验一种特殊情绪的人),可能会使人们畏惧他,并唤醒他们对他产生一种特有的崇敬。对于那些需要把拟人论的语言简单化的人,应给他们上帝的某种概念,虽然它可能是不恰当的。

(53)"上帝非人……他是人"。就本来意义上的所谓律法,包含号令和禁令的律法而言,摩西提出了两条主要的原则。一条是《民数记》23:19 的摘引,另一条则出现在对(例如)《申命记》8:5 的说明中。后一节的全文表明了摩西的目的。上帝被描述为"人",仿佛他为了教育人这个目的而体验人的情绪。但事实上,上帝在任何方面都根本不是人。摩西没有使用《申命记》8:5 的话,因为上帝的本性其实只是像人的本性。在二者之间,并无真正的类似(homoiousia),更不用说同一(homoousia)了。没有一个词适合用于神的本性和人的本性之间的这种关系。

(54)"最为确实的真理"。斐洛断言,《民数记》23:19 的陈述必定以真理为根据,相反,《申命记》8:5 的说法则"因许多人的教诲"。《旧约》的那些智力较为低下的读者,需要拟人论语言的帮助。这种语言教给他们有关上帝的事情,否则,他们会无从知晓,虽然照字义来说,它本身是很不真切的。

(55)"有些是爱灵魂者,有些是爱肉体者"。因此,人被分成两大类。"灵魂之友"的那些人"能够与"智慧的、"非形体的存在交谈",且不会把"这位存在者(to on)"与任何种类的受造物相提并论。因为他们意识到,上帝与任何范畴、种类或性质应是分离的。奉献给上帝的无上幸福和幸运的事实之一,是"他的存在被理解为单纯的、赤裸裸的存在,

没有任何确定的特征"。这是一个很有特色的斐洛式——所以也是哲学式——上帝定义。受造物具有特殊的特征，例如，一个人是这个或那个、高长或矮短、聪明或愚笨等等。上帝就只是上帝，他是纯存在。"灵魂之友"（即具有哲学性格的那些人）不会把上帝的存在描绘为具有类似于受造物的某种形式的特殊形态（morphē），而是只想象他的存在。在他们那里，上帝是"自有永有的他"。

假如超出这一点还能够认识上帝，就会陷入所具有的知识与上帝的自知和全知相等的结论。但是，即使是上帝存在的知识（这是能够被人的心灵所把握的一切），也是"清楚直觉"的结果，而不是人的心灵中的理智运作过程的结果。

（56）"肉身的外衣"。是与肉体订立了合约的另一类人穿上的，它妨碍他们看到那个无比自足、一无所需，且绝对单一、全无混合与复合的存在。在斐洛看来，上帝是在纯存在意义上的"单纯"存在。犹如巴门尼德（Parmenides）的一，他是超然于一切术语的纯存在。他与亚里士多德的上帝和柏罗丁（Plotinus）的上帝相似，处于世界和他的派生物之外，也是难以界定的。关于这个存在，人更为诚实的态度是默不作声，而不是妄用语词。但是，那些与肉体为伍的人，由于不可避免地穿上了"肉身的外衣"，因而认为"万物的创造者"（上帝）像他们自己一样，是灵魂与肉体的统一体。他们不了解，当诸如人这样的复合物需要各种器官来侍候他的各种机能之需时，上帝由于是不被创造的，且是其他受造物的作者，所以无需属于他的受造物的任何一种"特性"。斐洛在这里指出，上帝不具有"特性"。这里的"特性"与通常如此翻译的该词的含义不相当，因为在斐洛不说上帝的"特性"（这些特性能属于其他事物）的同时，他谈到了（譬如在《论天使》77 中，他说行动是上帝的一个属性）独属于他的那些"特性"（参见本书前面第 48 页）。

（57）"他将去何处呢？"斐洛推演出拟人论的上帝观的结论。假如上帝具有肉体的部分和器官，他也就拥有用以走路的脚。但是，对于其存在"充满所有地方"的太一来说，没有任何地方可去。上帝的无所不在使得上帝像人一样有脚的观念变得荒唐可笑。斐洛也问了一些修辞上的问题，对它们的回答表明了拟人论的上帝概念的荒谬。依据他的这些问题，他论证道：上帝不能朝任何一个人走去，既然没人与他同等；也没有他所以要散步的理由，既然不能像人那样以追求健康为理由（散步被亚里士多德推举为利于健康）。手的拥有意味着给予和收受的行

动，但上帝不从任何人那里收受任何东西，也不需要任何东西，而是拥有一切。再者，当他赐予时，他把理智作为"他恩赐的代理者"，并用它创造了世界。所以，上帝把馈赠赐予人类，但这是通过使唤他的逻各斯而实现的，这里逻各斯被描述为他在创造世界中的代理者。

(58)"上帝在创造之前就已看见了"。正如上帝不需要脚和手，他也不需要用眼睛来看。斐洛提醒他的读者，人的眼睛只有在光存在的地方才能看。但是，他补充说，物质之光是受造的。既然人类的看是在光和受造之后才变得可能，而"上帝在创造之前就已看见了"，那么，他自己就是自己的光。正如那位赞美诗作者所吟唱的，"主是我的亮光"(《诗篇》27:1)①；或者正如《约翰一书》1:5 所说，"神就是光，在他毫无黑暗"。②但是，神圣之光不是我们感官接触的光，它是纯粹的智慧之光，纯粹的心灵之光。关于这个问题，斐洛在其他地方也谈到了，他把追求真理的那些人说成是从上帝形成他们的上帝观念，从光形成光观念的人(《论赏罚》46)。虽然源于受造物的任何类比都不恰当或不完全满意，但光喻——斐洛体验的物理之光是明亮的地中海之光——是斐洛所能发现用于形容上帝的最好比喻。上帝不仅能够无需感官感知之光地看，因为他像亚里士多德的第一动者一样，是非物质的；而且，他的实体是不可被感官感知的，他是他自己的智慧之光。他也与亚里士多德所谓 noēsis noēsōs(思想的思想)的上帝概念存在着极大的相似性，因为斐洛的上帝既是他用以看的光，本身又是光。

(59)"不虔之人的神话虚构"。这是斐洛在谈到他所列举的下一个例证，即"吃东西的器官"时，对把上帝形容为具有部分和器官的人特征的表述。他论证说，假如上帝具有这样的器官，他就会吃，会被填饱，会歇息，然后又会感到饥饿，如此往复。他补充说，"我不想详细叙述这种观点的种种派生问题和结论"。这种"神话虚构"是不虔之人不虔的产物，他们"在语言上虽然只把上帝表现为具有人形，但在实际上，却想象为体验人的情感"。在斐洛看来，只有一种东西比拟人论更坏，这就是神人同情论。斐洛视肉体为灵魂的坟墓，视好的生活为抑制肉欲情感乃至整个肉体生活的斗争。他以如此敌视的态度看待拟人论对上帝的言说，是毫不奇怪的。在他的著作中，丝毫没出现酷似基督教的神圣逻各斯化身为基督的概念，也是毫不奇怪的。

①② 译文依据和合本《新旧约全书》。——译注

(二)神人同情论(《论上帝的不变》60~68)

那么,为什么摩西把这位不被创造者说成具有脚和手,说成走来又走去呢?而且,为什么他把他说成穿着盔甲击败他的敌人呢?因为他说他佩着剑,把箭、风和毁灭性的火当成武器(诗人们则用另外的语词,把它们描述为雷霹和旋风,断言它们是那位万物之因的武器)。此外,为什么摩西谈到上帝的妒忌、愤怒、生气,以及诸如此类的其他情感,并把它们说得与人感受的那些情感相同呢?对于那些询问这类问题的人,摩西这样回答:"先生们,意欲建立最完善的律法体系的那位立法者,必定有一个恒定的目标在他眼前,这就是对他势力范围内的所有人行善。所以,那些天性大度并在一切方面受到完美教育的人,以及那些发现他们的后天生活道路端正平坦,以真理为友,靠她通达那位存在者不含虚妄的玄奥的人,都不把受造物的任何属性归于他。这种人发现,圣经中最为贴切的主要论断是"上帝非人",他亦非天或物质性宇宙。因为这些是具有特定属性的种类,而它们的属性是被外感官所感知的。但是,除了在他的本质方面,即他存在这一事实之外,他是即使靠心灵也不可理解的。因为他的存在是一个事实,关于他,我们能够把握的也只有这一点,在他存在这一事实之外,我们什么也不能理解。 60 61 62

但是,那些天赋智力较为愚钝且较为懒惰之人,以及那些童年时期所受教育不好的人,那些不具备明晰洞察力的人,迫切需要以告诫者和立法者形式出现的医生,他们能为其设计出适于他们现存病症的必需药方。因此,纪律差的奴仆受益于恐吓他们的严厉老师的注视,因为他们害怕他施加的惩罚,害怕他行使的威吓,是不知不觉畏惧训练的。这种人从他们将获益的东西中,懂得了什么是虚妄的,尽管他们不能通过真理而睿智。正如对于身患危险疾病的病人一样,最有高尚医德的医生不会贸然告诉他们整个真相,因为他们知道,这会使他们更加沮丧,不利于对疾病的治疗;相反,如果告知的是与真相相反的结论,他们会更容易忍受折磨他们的症状,而且,疾病较有可能得到救治。因为,心态正常的医生会对他关照的病人说"先生,你必须动手术、烧灼或截肢"吗?设一位医生会以这种方式说话。如若他这样说了,病人就会在实施治疗前变得抑郁不振,这样,现存的疾病反会加重;另外,他的灵魂会比当初更为悲伤,他会坚决地拒绝这种治疗。但是,如若通过医生的欺骗,引导病人期待着与他的疾病 63 64 65 66

相反的结果,他会高兴地顺从医生为病患实施的每种治疗,即使用于挽救他生命的办法被证明是最为痛苦的。作为灵魂激情和疾病最好医生的这位立法者,把一项任务和一个目标摆在自己面前,即割去心灵疾病诸根,不使一条留下,以免再次发出不可救药的新芽。他希望以这种方式,能够将邪恶连根铲除,所依赖的办法是,把至高无上的原因描述为有时能碎心恐吓,并经常表露愤怒和极大的气恼,而且进一步描述为,在他猛袭邪恶的战争中,使用攻击性武器。因为只有以这种方式,才能矫正愚人。所以,在我看来,上面提到的两个主要论断,即上帝是人和上帝非人,与紧密地依赖于它们并与它们相连的另外两个原则有关。这两个原则是畏惧原则和敬爱原则。因为我看到,一切律法对虔敬的劝告,都与爱或惧存在者太一相关。对于那些不把任何一份器官或激情归于他们的存在者概念,而是以适于上帝的方式尊敬他,且仅仅尊敬他自身的人来说,爱他是最自然不过的反应。但是,对另一类人来说,更恰当的反应是怕他。

(60)"脚和手"。正如我们已经见过的,这一节出现在斐洛力图处理《圣经》的拟人论问题的著述中。尤其是他注释《创世纪》6:7 的那一段,包含着这种拟人论的例证:认为上帝会气恼。在解释了摩西何以用这样的术语描述上帝的理由之后,斐洛现在进一步追问,如果上帝没有或不需要肉体的部分和器官,为什么摩西在论及上帝(他在这里称为"不被创造者")时,要谈到这样的东西,而且进一步提醒人们,不被创造的存在者不能具有属于受造物的那些部分或性质。斐洛问,为什么摩西宣称上帝把风和火用作武器武装他自己?斐洛附带注明,诗人们称"雷霹和旋风"为"万物之因的武器",不同的语词表达的是同一回事。斐洛清楚地知晓希腊主神宙斯,在荷马的《伊利亚特》中,他被描述为"云神"(the Cloud - compeller),该神最骇人的武器是他的雷霹,不幸的是,他在雅典的国家博物馆中惟一的一件庄严的雕像也失踪了。在斐洛心目中,也装着源于《旧约》的一些段落,在这些段落中,上帝或者被描绘为风神和火神,或者被描述为把这些以及其他自然力量用作他发泄愤怒的工具的上帝(参见例如:《创世纪》8:1;《出埃及记》9:27,15:10;《诗篇》135:7;《以赛亚书》27:8,41:16,66:16,以及其他许多地方)。

斐洛又问,为什么摩西谈到上帝的妒忌、愤怒、生气,以及人类具有的其他情感?斐洛不能承认上帝以人的方式气恼,他后来在《论亚伯和

该隐的祭品》94～95中，又重复地解释了《圣经》中存在的拟人论问题（参见现正在注释的这篇论著的第70段以下）。

(61)"摩西这样回答"。按斐洛的看法，摩西会给出的答案是，以至善为目标的立法者，必定只有一个目标。他的意旨必然是"对他势力范围内的所有人行善"。因为像摩西一样具有天赋，所受训练完美无缺，追求端正平直的生活道路，以真理为友，并靠他通达那位存在者的不会虚妄的玄奥之人，不会"把受造物的任何属性归于他"。在斐洛看来，拟人论完全从真正的上帝学说中排除出去了。

(62)"上帝非人"。正如斐洛经常所做的，他摘引出《民数记》23:19的这句话，而且，他还通过添加"他亦非天或物质性宇宙"，扩展了不恰当地言说上帝的方式，而这些方式，是被排除在恰当的上帝概念之外的。这个添加，可能是针对斯多亚派的，因为芝诺(Zeno)、克吕西普(Chrysippus)和波塞多纽(Posidonius)全都执著地坚信，整个世界和天体都是上帝的实体(或都是神圣的实体)。从芝诺的残篇中似乎可以肯定，他把上帝界定为世界的火性心灵，并且宣称，上帝是由整个宇宙构成的有形实体。根据芝诺的记载，特尔图良(Tertullian)说，上帝像蜜蜂飞行一样通过一种蜂窝状物而渗透到物质世界。天和地是人的感官可以感知的实体。上帝是不能靠定义界定的某种东西。

"他是甚至靠心灵也不可理解的"。这里，我们遇到了斐洛最有特色也是最为困难的概念之一。上帝不被任何感官感知——他不能被见、被触、被嗅、被听或被尝。但更有甚者，除了"他存在这一事实"外，他也不能被心灵感知。人们或许期望作为神哲学家的斐洛用人的智力(这是人的最高能力)所容许的对他的理解的术语来界定上帝。但事实并非如此。人的心灵所能获得的一切，只不过是领悟他存在着。他的本质、他的属性、性质或特性是"什么"，是不能被直接把握的，即使用人的心灵也不行(参见本书第38～39、87、89～90页)。人所领悟的，仅仅是上帝的存在，存在之外的东西，一无所知。在这里，斐洛没有暗示不同于上帝的超自然的存在，但却暗示了，关于上帝的知识，仅仅是知道他存在这一事实。人能知道存在着一位上帝，但凭理性不会知道他是什么类型的上帝。

(63)"以告诫者形式出现的医生"。有些人缺乏天赋智力，且"所受教育不好"。这些不具备"明晰洞察力"的较为愚弱的同宗信徒，需要畏惧训育，需要拟人论的药方，只有这样，才能针对他们的状况帮助他们。

(64)“靠畏惧训练”。斐洛继续上面的论证思路。畏惧是对愚顽蠢笨之人进行教育的必要部分,正如缺少教养的、愚钝的奴隶从恐吓他们的主人那里受益一样。这一切的重要性在于,通过诵读《圣经》,连同它们那(虚构的)拟人论,这样的人可以被引向智慧。依靠以拟人论语言的虚假形式表达的《圣经》真理,这个目标是可以达到的,虽然不是“通过真理”,而是通过“虚妄的东西”。注意到这一点是很有趣的:斐洛并不排除拘泥于字义的人(他们发现不了《圣经》中躺在拟人论语言水平下面的真理)接近智慧。

(65)“疾病会得到救治”。与前面使用的医学类比相一致,斐洛现在把《圣经》中存在的拟人论比作医生的实践。他们不把有关病情的整个真相告诉病人,以免病人变得沮丧,妨碍康复,相反,他们利用医学上的伦理“诺言”,鼓励病人忍受病痛的折磨并促成其好转。《圣经》中的拟人论,就犹如医生用来促使病人安宁的虚假的乐观语言。

(66)“医生的欺骗”。在这里,斐洛把摩西使用的拟人论比作一名外科医生采取的方式,即,他不把心中形成的需要施行大的外科手术的真情告诉病人。因为假如不这样做,就会在病人的身体疾病之上,增添灵魂疾病。通过医生乐观语言的欺骗,病人会高兴地忍耐处置,无论它被证明是多么痛苦。摩西的办法亦如此,通过拟人论的欺瞒,读者最终有可能明白《圣经》包含的真理。斐洛使用的所有类比都蕴意着,虽然达到目的的手段是痛苦的,但拘泥于字义的《圣经》读者最后可能被引向智慧。他对《圣经》拟人论的解说,也意味着,对许多人来说,上升到对上帝的真正理解是困难的、痛苦的,但是,通过摩西对其使用的拟人论语言,上帝仁慈地使自己适应人的愚弱和不适。

(67)“最好的医生”。关于摩西,斐洛在这里当然要把他描述为“立法者”。摩西必须治理的病症,是“灵魂的激情和疾病”。所以,他决心“割去心灵疾病诸根”,不使它们留下可能会再度发芽的任何踪迹。但是根本的,是存在着一种“不可救药”的灵魂病症,灵魂疾病。斐洛看到,作为一剂灵魂良药的《圣经》,能够医治人类的基本病恶,摩西作为医生,既制药又下药。但是,摩西医生使用的这种拟人论语言之“药”,只是作为最终完全弃除人类在思考上帝时的整个拟人论病症所必需的预备性前期治疗部分。

(68)“猛袭邪恶”。斐洛解释道,摩西经常说“至高无上的原因”在反对邪恶的斗争中,连同恐吓、愤怒和极大的气恼一起,要使用战争武

器,它是对待愚笨之人的惟一方式。所以,看起来,"上帝是人"和"上帝非人"这两条原理,与另外两条原则,即畏惧和敬爱紧密相连。在律法中,一切对虔敬的劝告都"与爱或惧存在者太一相关"。对于那些不让拟人论的上帝观念进人自己脑中的人,爱上帝较为适宜,既然他们"仅仅尊敬他自身";相反,对于另一类人来说,惧更为恰当。在斐洛看来,上帝是至高无上的存在,对他恰当的、最自然的反应是爱。但是,这只有在智慧灵魂的场合,才是可能的。上帝也能被那些不能进行哲学沉思的人发现,但他们的反应是畏惧,而这种反应是由《圣经》的拟人论语言激发的。当然,人总是存在着从思考上帝的拟人论方式上升为意识到他作为纯存在的存在的哲学自觉,从对他的畏惧态度上升为爱他的态度的可能性。

二、上帝与人的关系〔《论名称的变化》7~30(Ⅱ-Ⅳ)〕

出现这部分内容的这本论著,是对《创世纪》17:1~5,15~22的解释。开篇几段的主题是主和上帝对亚伯拉罕显露的话——"我是你的神"(LXX本)。斐洛在这里,对"不可知的上帝"(the Unknowable)事实上是如何以及在什么范围内被人所知的问题提出了某种阐释。斐洛已经解释过(第3段),亚伯拉罕的洞察并不涉及"肉体之眼"。"接受神圣显露感应"的,是灵魂之眼。当《旧约》说"上帝被人所见"时,指涉的东西必定是灵魂之眼,"与外在感官感知的光没有任何关系"(第6段)。斐洛强调的宣言表明,属于心灵领域的东西,只能靠智力把握。

本部分的另一主题,是上帝的不可名状,关于对"主神"(Lord God)这一称谓的正确理解,斐洛也谈了一些东西。

(一)存在者上帝(《论名称的变化》7~14)

7 但是,不要认为这位真实存在的存在者真的会被某人所见或把握;因为就我们自己而言,我们没有借以能够想象它的任何器官,无论是感知方面的(既然它不是一个能被感官辨别的对象),还是心灵方面的。所以,摩西作为不可见的存在领域的注视者,是实在看见过上帝的人,因为神圣的《圣经》告诉我们,他进入"幽暗之中"(《出埃及记》20:21),这是谈论不可见的、无形体的存在的比喻方式。当他考察了每一地方的每一事情时,力图清楚地看见非常想望的、惟一慈善的他。8 但是,当他什么也没发现,甚至连与他希望看见的东西略微相

似的东西也没发现时，摩西便放弃了在这件事上受教于其它东西的任何希望，飞快地逃到他寻找的那位存在者本身那里，并向他祈祷说："求你将你的道指示我，使我可以认识你。"(《出埃及记》33:13)①然而，摩西没有达到他为自己确立的目的。在这位存在者之下的那些物体和事情的知识，被上帝断定为即使对人类最优秀的成员来说，

9 也是最为充足的恩赐。因为他对他说，"你就得见我的背，却不得见我的面"(《出埃及记》33:23)②。这仿佛意味着他获得了答案：虽然在这位存在者下面的许多物体和事情可以被他把握(尽管它们并非全都被把握了)，但是，这一位存在者，就其本性而言，却不能被人所见。既然我们每个人之内的心灵尚且不被我们所知，有什么理由认

10 为这位存在者不能被人把握是一个值得大惊小怪的现象呢？因为谁曾见过灵魂的不朽本性呢？这个幽暗的实体在智者中间引起过为数无限的纷争，他们提出了对立的意见，有些是相互矛盾的，甚至与某种本性完全不符。

11 所以，对这位存在者，甚至不能用任何属于人的名称来恰当指称，这是非常合乎情理的事情。你们难道不明白，他对那位真正想知道，并要求他对那些询问他名字的人作出回答的先知说的话吗？他说："我是自有永有的。"(《出埃及记》3:14)③这话的意思等于是说："我的本性乃是有，不可被名称描述。"但是，为了使人类不致于对最

12 为卓越的这位存在者完全给不出任何称呼，他赐予他们语言的特权，恩准他们使用(仿佛是他的真名似的)"主神"这个词。他是教诲、完成和德性的实践这三道天赋训令之主，亚伯拉罕、以撒和雅各则是其圣经上的符号。他说，因为这是"我的终生名"，仿佛它是在人们现在生活的年代中才被发见的，而不是在一切时间存在以前就有的。它也是不在记忆或知识之外陈列的"一个纪念物"，而且进一步说，它是写给已经出生的人，而不是给尚未显露出来的自然物。因为那些进

13 入有死者行列的人，需要对于神圣名称的一种选择，其目的在于，即使不能接近实在本身，但他们可以接近这至高无上的存在的名称，并在此基础上与它发生一种关系。从整个宇宙的这位统治者口中传出的神谕宣称，从来就没有一个真正的上帝名字显现给任何人。他说，

①②③ 译文依据和合本《新旧约全书》。——译注

"我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神,至于我名'主'①,他们未曾知道"(《出埃及记》6:3)。但是,当正确地翻译这些话,并按它们的恰当次序放置时,它们就会读作"我的真正名字,他们未曾知道",他们所知的,只是虽在普遍使用,但却不甚准确的代用名,至于滥用的缘由,上面已经陈述过了。的确,这位存在者是如此地难以描述,即使侍奉他的那些力量,也无法告诉我们他的真名。所以,那位 14 修行者在与神和人的较力中潜心于对德性的探索之后,他对这位不可见的主说:"请将你的名告诉我。"但主却说:"何必问我的名?"(《创世纪》32:29)。他不暴露他那特有的和真正的名,他说:"因为对你来说,从对我的崇拜中获益就足够了,至于作为受造物符号的名,在不朽的本性中是找不到它们的。"

(7)"我们没有借以能够想象它的任何器官"。斐洛在这里是要断言,尽管有《创世纪》17:1所说的话,但一定不要以为亚伯拉罕"把握了这位存在者"——上帝。没有任何感觉器官能把握上帝,既然上帝是完全不可被感官感知的。也没有任何"心灵"中的器官、任何思维的能力能够"看见"上帝。"把握了"。在这里,斐洛所用的动词是 kata-lambano,其中传达出有"降下来"的意思。人没有任何方式能把上帝降到他自己的水平。然而,却有这样一种实在的含义:上帝降临,并使自己为人所知。

"不可见的存在领域的注视者"。正如斐洛告诉我们的,这当然是指摩西。犹如《旧约》中《出埃及记》20:21告诉的,摩西进人"幽暗之中"[参见斐洛在《论该隐的后裔及流放》14以下对这句原文的论述,虽然那一段(见本书第185页以下)与这一段之间存在着差别]。

"不可见的、无形体的存在"。这指《出埃及记》的那段话的幽暗所比拟的东西。在那幽暗中,摩西探索了每个地方,窥查了每一事物,意欲清楚明白地看见他"非常向往的"上帝。摩西百折不挠地探索,其暗示的缘由是,他把上帝形容为惟一的善之信念。在斐洛看来,摩西体现的是人对"善"的探求。

(8)"他什么也没发现"。斐洛把《出埃及记》20:21所说的摩西在"神所在"的幽暗之中的经历解释为失望和失败。毫无暗示可以发现某

① 和合本为"我名耶和华",这里为"Lord",可能是LXX本。——译注

种东西,甚至连与他希望看见的东西接近的也没有。对斐洛来说,这正是幽暗的意思。它表示人洞察上帝隐秘的完全失败。但是,即使全智的摩西不能成功,毫无受教于其他东西的希望,他还能逃到"他寻找的那位存在者本身那里",即逃到上帝自身处,并向他祈祷,用《出埃及记》33:13 的话来说(在《出埃及记》叙述的故事中,这一节构成了后面所述的当摩西回到野营地外的帐篷时所发生的那个事件的部分),求上帝将自己显示出来。他想"认识"(gnōstōs)上帝,虽然那时摩西没有达到他的目的。但是,在对他祈祷的应答中,他却有所收获。上帝允许他知晓"在这位存在者下面的那些物体和事物"的领域。斐洛说,这乃是不同寻常的特权。"即使对人类最为优秀的成员来说,也是最为充足的恩赐"(摩西正是这样的成员)。

(9)"不得见我的面"。上帝判定,摩西看见他下面的事物也就足够了,不得见他的面。这里,斐洛摘引《出埃及记》33:23 的话,把它用作这种意思。地位在这位存在者之下的事物,无论是物质性的还是非物质性的,都可用于理解,尽管并非必然地被理解了。但是,上帝"就其本性而言,是不能被见的"。上帝的本质是人的视力所不及的。在《论该隐的后裔及流放》14 以下,斐洛也解释了《出埃及记》33:23,他的结论是,摩西的探索也并非毫无结果,因为发现存在者太一不能被理解是一个重大的收获(参见本书第 188 页)。

(10)"这位存在者不能被人把握"。斐洛论证说,人不能把握上帝的事实不应使我们大惊小怪,既然我们甚至连我们自己的心灵也不能认识。"存在于我们每个人中的心灵,能够把握一切其他的事物,却没有能力理解它自身"(《对律法的隐喻解释》Ⅰ.91)。如果人的心灵不能被人的心灵所知,那么,按这个 a fortiori 论证推下去,作为纯心灵(Mind)的上帝,当然就更不可知了。斐洛顺便提到,关于灵魂的本性问题,"在智者中间引起过无限的纷争"。他说,这些智者提出的意见是彼此矛盾的,甚至正相对反。所以,斐洛发现了人类世界中另一种不可知的东西——人的心灵或灵魂。

"智者"。这些人是早期的希腊哲学家,他们把人自身作为他们批判的和经验的探索主题。他们因为作了没多大意思的细微辨析,也因为反驳真理,并通过虚假的但似乎有理的推论表明某假为真而赢得名望(虽然并非总是该得到的)。柏拉图讨厌他们,部分原因是他们接受了别人的报酬,部分原因则是他们远远不及苏格拉底。从所使用的语

词形式来看，斐洛在这里表露出一种以柏拉图似的方式对智者们纯粹穷根究底的反感倾向。

(11)“对这位存在者，甚至不能用任何属于人的名称来恰当指称”。斐洛把《出埃及记》3:14的话作为支持他结论的证据来引用，在那里，上帝对摩西说，“我是自有永有的”。斐洛把上帝的话解释为“我的本性乃是有，不可被名称描述”。

斐洛把《创世纪》22:3～4记载的那件事解释为这样的意思：亚伯拉罕实际上不能达到“上帝本质的他，但能远远地看到他”。他补充说，事实上，亚伯拉罕所见的一切只是，“上帝离每个受造物相距甚远，对他的任何了解都是一切人的智力远远不及的”。他也把他说成是“不可名状、不可言说、以任何方式都不可理解的上帝”(《论梦》Ⅰ.66～67)。正是由于这个原因，斐洛经常把上帝称做 ho ōn(自有者)。但是，他也提到四字合成词，即 YHWH 四个字母构成的词，《旧约》的英语读者将此通称为“耶和华”(Jehovah 或 Yahweh)(参见《出埃及记》3:15，那里的“LORD”一词代表希伯来语的 YHWH)(参见本书第40～41页)。在《摩西传》Ⅱ.203中，斐洛引用《利未记》24:15～16(LXX本)的话作为警告：“称谓”上帝比诅咒他的名更加邪恶。他断言，上帝的圣名是这样的一种名：“它只可以被由智慧净化了耳朵和舌头的圣人们提起或听到，其他任何人在任何地方，以任何方式都绝对不可。”(同上，114)可见，在斐洛看来，上帝虽然不具有任何真正的名，但却有一个超越每种名的名，一个与他的纯存在的超验状态相适应的指称(参见《论梦》Ⅰ.230)。

(12)“赐予语言的特权”。按斐洛的观点，这样，也仅仅因为这样，摩西才提供了一个称谓，通过这个称谓，人们可以称呼“最为卓越的这位存在者”。

“仿佛是他的真名似的”。文中所说的那个称谓事实上不是上帝的真名，既然直到那神圣的四字合成词出现时止，他没有这样的名字，但希腊文的称谓是“主神”。

“三道天赋训令”。斐洛经常把亚里士多德教育观的三个方面——教诲、完成和实践——用于亚伯拉罕、以撒和雅各(例如他在《论亚伯拉罕》52以下就是这样做的，虽然在那里，是把教诲、天性和实践作为教育的三位一体的更为惯常的形式提出来的)。眼前这一段的主要之点是要断定，上帝把“主神”这个称谓提出来作为适于他自己与《圣经》中

那三位族长是其符号的“三道天赋命令”的关系。

“我的终生名称”。斐洛告诉我们，上帝所言的意思是，他赐给人使用的这个名，是“终生的”，属于人类存在的年代，而不属于先于人类年代的那个时间。根据斐洛对《出埃及记》3:15(LXX 本)的解释，它也是“一个纪念物”，不在记忆或理解之外；最后，它也是赐给生出者的(《出埃及记》3:15，LXX 本)，赐给有生命的人类，而不是赐给不曾出生的那些东西的名。

尽管他永远不可名状，但出于对人类的仁慈，上帝赐给人一个名，以便他们在言说他时使用。尽管他完全不可理解，但他还是给人提供一个名，以使他们既能知晓，又能记住。

(13)“对神圣名称的一种选择”。对有死者来说，这是必要的，如果他们想要接近“即使不是实在本身”，至少也是“这至高无上的存在的名称，并与它发生一种关系”的话。在斐洛看来，上帝的不可名状并不意味着人不能与上帝结成一种适当的关系。它只是意味着，他们不能完全把握存在者太一的本性，虽然他们可以与之沟通。

“从来就没有一个真正的上帝名字显现给任何人”。上帝从没显现属于他自己的任何真名，斐洛认为，这一点可由事实表明：《圣经》包含有一道被记载为似乎是由上帝自己发出的“神谕”。这“神谕”就是《出埃及记》6:3，在那里，上帝好像说，他“向亚伯拉罕、以撒和雅各显现为全能的神，至于我名‘主’，他们未曾知道”，但事实上，如果要理解这句话的正确含义，那么，上帝说的实际上是，“我的真正名字，他们未曾知道”。斐洛通过对《出埃及记》3:14(LXX 本)的词序作打破常规的解释，得到了这个意思，这涉及到词的调换，以使能够意指“主”的那个词被替代为意指“真正的”(名字)。当实现这种调换后，就使《出埃及记》3:14 成了这样一个清楚明确的陈述：上帝并没有把他的真名显露给这些族长。也正是依据这一点，斐洛推论说，他所显露的只是代用名。至于不露他名字的那些缘由，斐洛已在前面的一些段落中阐明了。

(14)“甚至侍奉他的那些力量，也无法告诉我们他的真名”。竭力为上帝服务，尤其是在他和他的受造物之间充当中介的，是能力或“力量”，但是，即使是它们这样高贵的存在，也不泄露上帝的真名。当雅各(实践之人，“修行者”)“在他对德性的探索中”与人较力，并被告知他与上帝较力且获胜时，上帝问他的名，并要求他此后应名叫以色列，然后，他要求“这位不可见的主”讲出他自己的名，但得到的却是疑问性的回

答:“何必问我的名?”按斐洛的说法,上帝拒绝告诉“他那特有的和真正的名”。实际上,《创世纪》32:29 只不过说,雅各 - 以色列得到了祝福。斐洛对此事引出了这种意思的结论:对雅各来说,虽然上帝没讲出他的名,但得到上帝的祝福就足够了,既然名称是“受造物的符号”,在“不朽的本性”中是找不到的。值得注意的是,斐洛非常坚信,人可以从上帝那里得到祝福,尽管他们不能称谓他。通过称谓他进而能够把握上帝的本质是一回事,得到他的祝福是另一回事。

(二)上帝不可描述(《论名称的变化》15~22)

所以,当万物的这位最高也是最老的祖先之圣言本身没有我们能够使用的名时,不要以为他不可描述乃是一种难以忍受的冷酷说法。确实,如果他是不可描述的,他也就不可想象,不可理解。所以,我们必须明白,“主向亚伯拉罕显现”(《创世纪》17:1)这句话,一定不要理解成意指这万物之因已经出现,且变得为他可见(因为人的心灵怎能包容如此巨大的一个显像呢?)而宁可理解为说的是围绕在他周围的一种“力量”,即王者似的力量的出现。因为“主”这个称呼暗示权威和主权。当我们的心灵被占星者们(the Chaldaeans)的幻想占领时,他们就归之于世间的力量,把这些力量视为存在东西的原因。但是,当心灵从占星者们的学说中移走时,它就懂得,这个世界是被一位统治者运动、向导和指挥的,正是有了他的权威,它才获得识见。所以,“主(不是“这位存在者”)向他显现”这句话,其意思似乎是,这位王虽已被显现,但他从一开始起,就未通过灵魂而认识,虽然后来得到启发,没有继续永远无知,而是获得了一种识见,即:存在着一位统治一切存在物的权威。但是,当这位统治者出现时,还是把较高的恩赐赐给看见和听见他的人。他对他说,“我是你的上帝”。因为我可以问,你不就是创造万物的上帝吗?但是,作为他解释者的他的圣言将告诉我,他不会在这种情况下言说世界,言说无论从哪方面看他都是创造者和上帝的那个世界,而是谈论人的灵魂,而这种灵魂,他并不判定是否值得以同样的方式予以完全关照。他认为这样称谓上帝是恰当的:针对坏人,被称为主和主人;针对正在弃恶从善之人,被称为上帝;针对最优秀也最完美之人,被称为既是主同时也是上帝。例如,当他把法老(Pharaoh)作为不虔的极端例证在我们面前提出时,他从不称自己为(他的主或)他的上帝,而是把智慧的摩西作如此称谓,因为他对他说,“我使你在法老面前代替神”(《出埃及记》7:1)。

15 16 17 18 19

但是,在多段圣谕中,他把自己称为主。譬如会读到诸如这样的说话
20 形式:"你必知道我是主。"(《出埃及记》7:17)[①]而且,在他这场谈话
21 的一开头,我们就读到:"主向摩西说,'我是主,我对你说的一切话,你都要告诉埃及王法老'。"(《出埃及记》6:29)摩西对法老说,"我一出城,就要向主举手祷告,雷必止住,也不再有冰雹,叫你知道全地都是属主的"(即,由肉或土构成的每一事物),"至于你"(即肉体赖以支撑的心灵)"和你的臣仆"(即扮演心灵保护者角色的思想的集合),"我知道你们还是不惧怕主"(《出埃及记》9:29~30)。可见,他在这里谈到的"主",并不是共同意义上的,也不是不同意义上的,而是真
22 正意义上的"主"。因为被创造出来的人,没一位是真正的主,国王也不是,虽然他把自己的主权从地球的一端扩展到另一端。只有不被创造者才是确切无疑的统治者,崇敬和惧怕他权威的人,获得以他训谕的形式赐予的真正有价值的报偿;相反,藐视他的人,其结局是遭到完全而可悲的毁灭。

(15)"圣言本身没有自己的名"。这个事实使得人们更容易接受这一观点:"万物的这位最高的……",即上帝,是无名的。逻各斯也没有"我们能够使用"的名。人们可以把它和保罗在《腓立比书》中记载的基督颂歌里的说法——上帝赐给耶酥基督"那超乎万名之上的名"(《腓立比书》2:9)加以对比。"超乎万名之上"的名,与其说是很难想象得出的名,还不如说完全无名。在这个问题上,早期《基督祷》(carmen Christi)的作者和保罗与斐洛是一致的。甚至可以说,与《新约》中的其他地方相比,《腓立比书》2:9的这种立场,成了较为明确地断言基督神圣性的一段话,既然它把属于上帝和逻各斯的无名也归于基督,或者至少是把神的无可名之"名"归于基督。

斐洛从上帝本质上无名的事实推论出,《创世纪》17:1的话(它告诉我们,上帝向亚伯拉罕显现),一定不要被理解成意指"这万物之因已经出现,且为他可见"。任何人的心灵都不可能包容"如此巨大的一个显现"。发生的实际情形是,为上帝服务的能力或"力量"之一出现了。这里所说的那种特殊能力,是王者似的力(另一种是创造性的力)。

① 译文依据和合本《新旧约全书》,只将"耶和华"改为"主",英文本有所不同。——译注

“主”的称谓表明，出现的是王者似的能力，既然创造性的能力被上帝一词指称。

(16)“占星者们的幻想”。这是斐洛对人们在达到包括相信上帝的宇宙识见之前所抱思想状况的描述，尤其是在他心目中，有着占星者的占星学观念。按照他的说法，他们相信，地上的事件是天上物体影响的结果，更为糟糕的是，他们宣称受造物是第一因，甚至想象这个可见的世界是惟一存在的东西。特别是，这些当然属于斯多亚派(斐洛经常把这个名称加在他们头上来予以攻击)的占星者竟然把原因力归于这个世界。但是，一旦心灵从“占星者们的学说”移走，它就懂得，这世界有一位统治者作为它的驭手和舵手，他的主权使它得以“识见”。所以，就他的能力之显现而言，上帝也可被见，虽然只是间接如此。

(17)“这位王已被显现”。被见的是王，而“不是‘这位存在者’”。上帝通过他王者似的能力显现，显示他的王者统治。上帝虽然早已统辖着他的宇宙，但与此不相上下的是，他的主权未被人类承认。尽管人的灵魂长期粗野，但不能永远继续保持对上帝的无知状态。在《创世纪》17:1 中描述的那种识见已经获得。它是一种突然显露的识见，没有任何东西在神圣统治之外存在。上帝“统治一切存在物”。

(18)“较高的恩赐”。“这位统治者”在显示自身时，把它赐予看见和听见他的那个人。上帝对这人说的是，“我是你的上帝”(《创世纪》17:1，LXX 本)。这使斐洛问：在众多的受造物中，是否存在着某种不把他作为 theos(上帝)的事物。在这里，《圣经》被形容为具有上帝“解释者”的特征，把上帝解释给人的这句话使斐洛明白，当上帝宣称自己是上帝时，他所言说的，不是世界，而是人。上帝无疑是宇宙的创造者，但是，上帝也是所有人的上帝，虽然他们并不值得“以同样的方式予以完全关照”。在斐洛的著作中，存在着一种宇宙主义的明确形式，它的最终结论出现在《论赏罚》162～172，虽然并不完全。

(19)“既是主同时也是上帝”。斐洛解释说，针对坏人，上帝愿被称为“主和主人”，针对“弃恶从善”之人，被称为上帝，但针对“最优秀也是最完美之人”，则被称为上帝和主。这个结论，是由下列事实迫使斐洛得出的：《圣经》至少以两种方式谈到上帝，把他既说成上帝(例如《出埃及记》7:1)又说成主。人也被分成几类，有些承认上帝为创造者，有些把他认作君主，另一些则与前两类不同，因为在他们看来，他既是万物的创造者，又是统治者。

(20~21)“你必知道我是主”。这是《圣经》把“主”这个称谓用于上帝的一个例子。它出自《出埃及记》7:17。同样的用法也出现在所引话语的开头部分,即在前面一段(《出埃及记》6:29)。斐洛摘引的这些话,是讲给摩西的。摩西的话也从《出埃及记》9:29中被摘引出来,既然它们也把上帝说成“主”。在对这一节的解说中,斐洛认为,这里提到“雷”和“冰雹”,意味着“全部都是属主的”;他又把这解释为表示“由肉或土构成的每一事物”;上帝所言下一部分中的“你”,指“肉体赖以支撑的心灵”;最后,“你的臣仆”则指成为心灵“保护者”的思想。《出埃及记》9:29的后一句话表明,摩西知道法老和他的臣仆依然不懂得惧怕主,但斐洛说,这个主,不是指只在所谓意义上的主,而指“真正意义上的主”。

(22)“被创造出来的人,没一位是真正的主”。斐洛强调说明,地上的统治者,无论他的主权如何广泛,即使这样的主权“从地球的一端扩展到另一端”,也决不可能与上帝的主权匹敌,只有上帝“才是确切无疑的统治者”。斐洛也警告他的读者,应当惧怕和崇敬上帝,那些在对他的惧怕和敬畏中生活的人,很快就会感悟到,他赐给他们的报偿极有价值;至少他们不会遭遇藐视他的人那样的命运,这样的人除了可悲的结局之外,最终是什么也指望不到的。

(三)主与上帝(《论名称的变化》23~30)

所以,他对愚卑之人显现为主,因为他适于作为统治者对他们加以恐吓。但对那些正在进取的人,他在《圣经》中被描述为上帝,譬如眼下这一段的“我是你的神”或“我是全能的神,你要生养众多”①(《创世纪》35:11)。而对完美的那些人而言,他既是主又是上帝,例如在“论十诫”中,“我是主你的神”(《出埃及记》20:2),在另一段中,“主你们列祖之神”(《申命记》4:1)。因为他认为,对邪恶之人来说,他作为他的主使他臣服是恰当的,以使他处在恐惧和呻吟状态中,惧怕他的主人;正在进取的人,应从作为上帝的他那里获益,以便凭借这些益处,他可达到完美;完美之人应靠作为主的他来引导,并从作为上帝的他那里获益。因为靠着主的引导,他持之以恒地不犯过错,靠着上帝的赐益,他整个地成为一位神人。这一切,摩西的情形体现得最好。我们读到,“这是神人摩西所祝的福”(《申命记》33:1)。哦!

(页边节号:23、24、25)

① 译文依据和合本《新旧约全书》,与这里的英文有出入。——译注

他发现奉献自己以报答上帝的神佑是一种多么有价值的高尚而神圣的交换。但是,不要以为上帝成为人的上帝与人成为上帝的人是在相同的意义上,因为人作为上帝的人是作为他的所有物,相反,上帝成为人的上帝是人的荣光和救助者,作为荣光,他夸耀,作为救助者,他从中获得帮助。如果你希望作为你的心灵所享而拥有上帝,要做的第一个工作,就是成为值得他接受的所有,而且,如果你避免了一切由你亲手造成且是自由意志结果的愚卑行为,你将实现愿望。 26

但是,我们也不应忘记,"我是你的神"这句话是由语言的某种比喻性误用造成的,所以说并不恰当。因为这位存在者的本性,就他是这位存在者而言,与其他任何东西无关。他是自我完满的,也是自我充足的,在世界的创造之前已如此,在此之后亦将如此。他不变化或改变,不需要任何东西,无论那东西是什么,所以,万物都是他的,严格地说,他不属于任何人或任何事物。然而,他为了他所构造的世界的利益而渗透到受造物秩序中去的力量,有时却被说成在某种意义上有关,例如他的王者力和施益力,因为作为王,他是某人的王,作为施主,他是某人的施主;但是,王的臣仆和利益的受领者与他截然不同。与这些力量类似的是创造"力",它被称为上帝,因为借助这种力,作为万物生父和工匠的这位父亲,创制了整个宇宙,所以,"我是你的神"在意义上等同于"我是创制者和工匠"。我们能够收受的最大恩赐是拥有作为我们造物主的他,他也是整个世界的造物主,但他不创造邪恶之徒的灵魂,既然邪恶包含着对上帝的敌意,而且,他在创造中间性灵魂时,不影响他自己,既然按照摩西这位神圣的历史学家的观点,这种中间性灵魂像蜜蜡一样,易于接受善的和恶的这两种背反的印记。 27 28 29 30

(23)"既是主又是上帝"。斐洛把他从《出埃及记》中摘引出来的这段话当作证据,证明上帝既是愚卑之人的主,他是令他害怕的君主,又是在生活中正在进取的那些人,即热切的努力者的上帝。《创世纪》35:11 和"我是你的神"这句话一样,证实的就是这一点。但是,对于完美之人,上帝既是主又是上帝,为了证明这一点,斐洛转到了"十诫"(《出埃及记》20:2),特别是《申命记》4:1。上帝是人类的主和上帝,尤其是善人的上帝。

(24)"整个地成为一位神人"。这是完美之人所能成为的情形。

因为当邪恶之徒臣服于作为主的上帝，以敬畏和恐惧的心态面对他，正在努力进取之人靠着上帝仁慈的相助，达到完美之时，完美之人由于既被作为主的上帝引导又被作为上帝的他帮助，因而一方面继续免犯过错，另一方面成为"一位神人"(anthrōpos theou)。朝着上帝是人的上帝的状态进展，更容易被作为上帝的人，因而只有在生活中百折不挠的那种人才能达成。

(25)"摩西的情形"。斐洛断言，他关于上帝所说的一切，在摩西的情形中得到了最好的证明，因为《圣经》(《申命记》33:1)提到了被神人(anthrōpos theou)摩西所祝的福。斐洛评论当摩西为报答上帝的护佑而把自己奉献给神时所发生的荣耀而神圣的交换。它所意味的正是神人。斐洛的意思是要他的读者认识到，无论什么人，只要将自己的生命奉献给上帝，都能获得他作为回报的护佑(theia pronoia)。当人成为上帝的人时，上帝就成为人的上帝。

(26)"不要以为上帝成为人的上帝"。在把上帝说成人的时候，人需要护佑。人可能成为上帝的所有；他也可以像摩西一样，整个地属于上帝。但是，斐洛立即告诫说，不要以为上帝能在正好相同的意义上成为人的所有。人能被上帝所有，能被上帝承认。上帝在是"他的荣光和救助者"的意义上才是人的上帝。人可以因上帝而荣光，并从他那里获得帮助。

斐洛继续说，如果一个人希望作为"[他的]心灵所享(dianoias klēron)"而拥有上帝，他首先必须摆正他自己与上帝的关系。这意味着要从他自己的生命着手，使自己成为"值得他接受的所有"。但是，只有在因他自己的无知或恶意造成的、应由自己负责的他生命中的过错得到克服和抛弃之时，并且在从他的自由意志转向上帝时，这个目标才可能达到。然而很明显，在斐洛看来，上帝是这样的一位存在者：虽然他是超验的，其纯存在的本质是不可知的，但他平易近人、关心人，并给人以帮助(参见本书第 37 ~ 38 页)。

(27)"由语言的某种比喻性误用"。在这里，斐洛回到了这个思想，即，"我是你的神"(《创世纪》17:1，LXX 本)这句话并不是在其恰当的意义上使用的。这是因为，上帝作为上帝，"这位存在者，就他是这位存在者而言"，与其他任何东西无关(pros ti)。上帝是绝对的、完全的在自身中，因为他是自我完满的，他的整个存在就是他自己。但一定不要得出结论说，斐洛的语言旨在强调上帝孤寂地独处于每种关系所能

及的范围之外的地方。没有任何东西能添加或完成上帝的完全充满和彻底完美,所以,也没有任何关系能破坏他的绝对独立性。例如,他和人之间的关系并不包含这样的意思:上帝自身是不完满的,需要人来成就他的完满。纯存在是自身完满的。所以,上帝"自我充足"。他永远如此,在创世发生之前,他是自足的,在创造之后同样如此。既然创造的观念蕴含着创造者和他的创造及受造物之间关系的存在,斐洛感到,不得不找到一种办法,以避免这样的暗示:to on(这位存在者)与"某物""相关"(pros ti)。在《"约翰福音"序》(the Prologue to John's Gospel)中,逻各斯被说成 pros ton theon[①]。

(28)"他不变化或改变"。斐洛说,不变的上帝不需要自身之外的任何东西。每物都是他的,但他不属于任何人和任何物。上帝不需要任何人能够提供的任何东西,也不需要任何人来实现他的存在,虽然有时候,人们从他们自身的体验出发,通过类比说明,仿佛他需要似的。然而——这是斐洛千方百计想要克服的困难,而这困难正是他因为强调说明上帝的孤独完满性而造成的——他的存在的某些方面,如上帝投人创造的那些"力量"或能力,却指向世界和人。他之所以这样做,是为了创造和他的受造物以及被说成由于他而存在的利益。"他构造了"宇宙。斐洛解释说,这些神圣的能力,"有时被说成在某种意义上有关(hōsanei pros ti)"。显然,单独的 pros ti 需要斐洛在它前面加上 hōsanei(按某种意义)一词以表达某种关系。上帝指向世界的那些"力量"的关系是一种"某种意义"的关系。我认为这样推测是正确的:可被译成"在某种意义上"或"按某种意义"的 hōsanei 一词之所以放在这个地方,是因为 pros ti 这个词组所蕴含的依赖意义是单方面的,而不是相互的。在斐洛看来,上帝的"力量"或能力涉及的是一种单方面关系,相互依赖是不可想象的。这样的一种相互依赖关系会破坏上帝的绝对独立性。斐洛的意思似乎是,上帝的"力量"在其本质属性不发生任何改变的前提下,能与其他存在物相关,或与自然宇宙中的物体相关。或许斐洛在力图找到这样一种办法,即:既断言物体和人可以与它们相关,并因此与它们的存在相关,但同时又企图避免蕴含着它们本身相关的任何字眼。如果要相信上帝的"本性绝对完美,或者毋宁说,上帝本身是完美的、完满的、福界的,不因其他东西的参与而使他更好"(《论天

---

① 希腊文,意为"与上帝相关"。——译注

使》86),那么,这种避免误解的努力就是必要的。

斐洛在这里,又把这些能力或神圣“力量”描述为“王者性的”和“施益性的”。它们均涉及关系,因为王者统治臣仆,施主的存在意味着受益者的存在。两个部分或方面均包含在王权和施恩的观念中。

“创造力”。这是作为创造者的上帝的第三种力量,通过它的作用,上帝自身成为“创制了整个宇宙的父亲”。在斐洛的希腊原文中,对这一点有所指证,他把 theos 一词视为衍生于动词 tithemi(参见《论语言的混乱》137),而该动词的意思是“放置”(参见本书第 50 页)。上帝在这里被称为宇宙的“生父和工匠”,但又说他是“通过”他的能力创造宇宙的,以使《创世纪》17:1 中的“我是你的神”等同于“我是创制者和工匠”。所以,在斐洛那里,存在着一种上帝通过他的创造能力或“力量”的代理作用而间接创造世界的学说,虽然在这一点上,没有把任何非犹太的附属性存在观念引入上帝的独立存在中。在斐洛看来,上帝自身是创造者,虽然只有通过从他自身中投射出的一种力量,才能实现创造。然而,创造的能力并不是一个单独的存在(或“存在者”)。也可以说,斐洛决没有背离 ex nihilo(从虚无中)创造的犹太观念,(《论世界的永恒》中的说法或许例外,因为在那里,他似乎提出了物质不被创造和永恒的观点)。创造不是“低级的”神——Demiourgos(意为工匠,在柏拉图的思想体系中,指世界的创制者)使用无形质料的工作,而是形式和质料统一的创造者的工作。

(29)当犹太教内的上帝超验性开始以《以赛亚书》40 以下使用的那种语言被述说时,毫不奇怪会发现,自然而然地出现了依据中介者来理解创造及上帝与他的受造物之间关系的企图,譬如索菲亚(Sophia,在《诗篇》中,是“智慧书”、“教士”等等)和逻各斯。斐洛是通过强化上帝超验的本土犹太观念和源于希腊思想界的哲学观念的结合来解释这样一种倾向的。

(30)“最大恩赐”。按斐洛在这里的说法,它是作为“我们的造物主……也是整个世界的造物主”而为我们拥有的。这把斐洛引入对不同种类的人的创造的讨论,坏人和介于善恶之间的中间阶段的人仅仅通过其下属的创造而出现(正如他将在下一个部分对《创世纪》1:26“让我们造”这句话的含义所解释的那样)。他也将宣称,只有善人是被上帝亲自创造的。善人是禁欲者,他们超越了自身的肉体部分,也是很有教养的人,是为上帝和人服务的贤士,是“在虔敬修行方面的杰出者,且

不轻视人类"(第39段)。这样的人不仅很讨上帝喜爱,而且"占先"(第40段)。由于有"天赐迷狂"的神灵感应,像以诺一样,所以会讨得上帝喜爱。但是,按斐洛的说法,表示要服从戒律、实践对朋友的仁爱、准备保卫自己的国家,并悉心遵守自己对一切人的义务的"温良而文雅的贤人"的追随者们,却被上帝召到自己身边,嘉以特别的恩宠(charis)。虽然斐洛论述了上帝的绝对独立性,而且在任何意义上都没与这种观点矛盾,但他也谈到了一位仁慈地关照他以受造物的上帝(第45段),使用charis一词来形容上帝无条件的慈悲,恰如保罗在他的《罗马人书》中所说的。

第二章 斐洛的逻各斯学说

第一部分 思想概述

斐洛的逻各斯学说(如果真的能说他有一套单独的逻各斯学说的话),是他上帝学说的部分。它是上帝学说的逻辑需要,尤其是涉及到对上帝超验性的强调方面。如果说没有一套以前已经形成的逻各斯学说供他运用的话,那么,差不多可以肯定地讲,斐洛创造了与该语词密切相关的这个概念。他之所以经常使用逻各斯一词,部分的原因是它用以表达的那些观念是困难的、复杂的,部分则在于斐洛自己的思想是深奥的、复杂的,难以对他这方面的思想作出清楚而连贯的说明。讨论他的逻各斯学说的这一章,其篇幅可能会与讨论他上帝学说的上一章一样长。篇幅的要求意味着,斐洛所述内容的重要概述必须出现,且不可避免地带有对他的观念的误解和误释。斐洛讨论逻各斯时的思想,或许存在着不一致乃至矛盾。现代人的观念,要想完全把握一位古代作家的心中所想,总是非常困难的,尤其是这位醉心于圣经犹太教和古希腊哲学的作家;人们多次猜想,看

起来显得不一致的或矛盾的东西，是由于斐洛著作读者(通常是非犹太人)的智力水平和宗教观点所致。

一、逻各斯一词的含义和使用

斐洛逻各斯学说的复杂性，部分是由于 Logos 这个词在希腊语中所具有的极其广泛的含义。在这诸多的含义中，确实不该有的是“语词”的意思，尽管拉丁文《圣经》处理成 verbum，《“约翰福音”序》的某些英文译本亦如此。对斐洛及《新约》的研究者来说，较好的处理办法是保留 Logos 这个词本身，而且总是要记住，当在翻译《约翰一书》中，使用到 Verbum 或 Word 时(即使只用第一个大写字母 V 或 W)，在原文作者的心目中，有着比拉丁文或英文的词所表示的更多的意思。

正如在斐洛的世界中以及被斐洛本人所使用的，逻各斯的主要含义并不限于指“超验上帝的神圣思想”(这话摘引于他的一个定义)。在其他事物中，逻各斯意指语辞或言说中所表达的心灵之理性思想。它是在上帝自身的绝对实在之内、宇宙的自然秩序之内，以及人本身之内呈现出来的某种东西；但是，我们要涉及的，主要是上帝的逻各斯，大写 L 的逻各斯。

斐洛之所以能够使用逻各斯概念(而且用不着为了维持他那上帝既超然卓绝又与世界接触的信念而去发明这个概念)，是因为它已经出现在前人的思想中，例如在斯多亚主义者的思想中。由于其伦理学说而被描述为对斐洛具有吸引力的斯多亚学派，曾大量使用逻各斯概念。该学派把它用于说明统一和支配自然现象生活的理性法则——逻各斯一词原先就是用来指称这种法则的。当然，在斐洛看来，斯多亚派的这个概念，需要与该学派的泛神论分离开来，而和犹太人的神圣超验性概念结合在一起。正如有人所猜测的，斐洛可能认真地为神圣的“心灵”寻找过一个恰当的表述术语。nous[①]一词较为明了，但已被斯多亚派和其他人用于指谓人的心灵了，所以，斐洛在既采纳斯多亚派的某种含义，又对其赋予新内涵的前提下，最后选用逻各斯一词来指称这神圣的“心灵”。斐洛之所以选用这个术语，并在这种意义上使用它，可能是为了准备把它用于《旧约》中所谓“上帝之言”。按他的想法，他必须把《创

① 希腊文，含义为“心灵、理性”等。——译注

世纪》Ⅰ中对创造的说明(借上帝之“言”而创造)、诸如《诗篇》33:6 的一些段落(“诸天借主之言而造”,或者还有《诗篇》147:18,148:8),以及将受造物持续的生命秩序与上帝之言连接起来的那些段落统统结合在一起。毫无疑问,他注意到了七十士译本对前面提到的三句赞美诗的翻译使用了 logos 一词,在《所罗门智训》9:1 中,也使用了 logos,因为这一节宣称,万物皆由上帝之言所造。进一步说,斐洛也能轻而易举地把《出埃及记》34 和《申命记》10 中的陈述(即:上帝之言显现在律法中)用于他自己的哲学和宗教目的。他也知道,“律法之言”是默示给先知们的(参见《以赛亚书》2:1;《耶利米书》1:2——有趣的是,在这句话中,把 rhema[①]译成了 logos;《以西结书》3:16)。斐洛的兴趣无疑地尤其在《以赛亚书》2:1 的陈述上,即:那位先知得到“言”的默示。

在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.65 中,在他对《创世纪》2:10~14 作隐喻性的解释时,斐洛指出,“河”指一般的德性,即善。他阐释说,它是从作为上帝智慧的伊甸园中流出来的,而这就是上帝的逻各斯。犹如在斐洛著作的其他地方所发现的一样,这里也清楚地表明了智慧与逻各斯的一致性。这个事实无疑证明,在斐洛的思想中,这种处理是合理的:《圣经》中归于智慧的属性和作用,也归于逻各斯。这出现在《诗篇》104:24 关于创造的说明中(参见《箴言》3:19;《耶利米书》10:12),以及对源于上帝之口的“智慧”的说明中(参见《箴言》8:1 以下关于智慧的说法)。在《所罗门智训》9~12 中,智慧等同于逻各斯(参见《伪经》24:23 以下)。所以,在犹太教内早已存在的关于智慧的说法,与其他地方对逻各斯的指谓非常接近,以至于证明,实质上已经放弃了阴性词“智慧”(sophia),而代之以阳性名词 logos,因为“逻各斯”一词的阳刚之气,对公元一世纪的犹太教和基督教作家们来说,更为有用。

二、逻各斯作为中介者

在斐洛使用“逻各斯”一词时,首先浮上他心头的想法或许是中介。在他看来,上帝决不是这样一种超验的存在:他的思想完全而彻底地为人所不及。对斐洛来说,即使上帝是超验的,但却不是沉默不语的。他要言说,要传授,而且,斐洛认为,“逻各斯”一词指的就是以这种形式表

① 希腊文,含义为“所言之物、语词、表述”等。——译注

达的上帝的思想,即,它至少是间接地易于为人接近并被人所知。有人认为,在斐洛写作的那个时代,如何使上帝的超验性和内在性一致起来的问题,在犹太教内部已变得很尖锐。正如我们在前面已见到的(本书第42~43页)。斐洛大量地谈到过上帝的超验性。当他断言上帝的无所不在时(虽然通常带有限定性的说明,"无所不在且无处所在是他的特性,而且只有他才如此"),他甚至说:"这个对我们显现为可见、可理解且无所不在的神圣本性,实际上是不可见、不可理解,且无处所在的。"(《论语言的混乱》136~138)在《论世界的创造》69以下,斐洛考虑到这样一个事实,即在某种意义上,人的心灵"对人是一尊神",所以,讨论了通向人的可能性。他描述了人的心灵怎样向上凝视,超越物质世界,到达"智慧世界",并在那里见到卓绝而可爱的理念。这时,它"被清醒的迷醉所控制,犹如充满着哥利本僧似狂乱的那些人,被完全不同于他们自己的渴望和更为高尚的欲求所刺激,所掌握"。它似乎处在前往"大王自身"那儿去的途中,虽然"目的在于渴望见到他,但凝聚之光的那纯粹而原初的光线像洪流般泻出,它的光耀使得理解之眼晕眩"。所以,人是看不到"大王自身"的。

上帝的纯粹超验问题造成了这样一种局面:如果找不到一种对这问题的解决办法,那么,关于上帝,斐洛就什么也不能描写,既然他对他一无所知。斐洛采用的办法,是否像布特曼(Bultmann)所认为的那样,相比物质和精神之间的对立,通过对超验性的一种看法代替其他看法而使问题的解决更加有利,是一个有争议的问题。但可以肯定的是,斐洛相信他找到了解决办法。他的著作的研究者,不仅应该阅读刚才提到的《论世界的创造》中的那一段,而且还应当阅读《"出埃及记"问答》Ⅱ.51,在那里,斐洛在解释《出埃及记》25:7时,指出:"哦,心灵!如果你自己不为自己作准备,摒弃欲望、欢乐、悲伤、恐惧、愚昧、不义及有关的邪恶,[不]改变自己使之适于洞见神圣,你将盲目地结束自己的生命,不可能见到心智的太阳。但是,如果你值得被他秘传,能够献身上帝,并在某种意义上成为圣父有生命的圣所,[那么][1],你将看见第一因,而不是闭上双眼;而且,你会结束一直所处的沉睡状态,警醒着。这时,明了的太一将对你显现,他造出无形的光线照耀着你,并赐你洞见显明而又难以形容的自然事物及其他善物的根源。因为幸福的起点和

① 本段引文中方括号内的文字为英文本所加。——译注

终点就是能够见上帝。"然而,对于人来说,之所以有上升到"见上帝"(visio Dei)这一终极的可能性,仅仅因为上帝早已把他的内在思想表现在他的逻各斯之中,它是超验的理念世界的太阳。因为正如斐洛在《论十诫》105 中说到逻各斯的:"没有什么东西能像通过它一样,确保万物之父和创制者的卓绝显现,因为在它之中,犹如在镜子中[参见《哥林多前书》13:12],心灵有上帝的景象。"

三、逻各斯作为光

在斐洛看来,逻各斯是上帝思想的显露或表现。所以,毫不奇怪,正如上帝是光和每种其他光的原型源头一样,逻各斯亦如此。因此,"智慧是上帝的原型光源,太阳是它的摹本和形象"(《论亚伯拉罕的迁移》40),它是"至高无上的圣言",也被说成"智慧之源"(《论飞跃与发现》97)。对于《"约翰福音"序》(在那里,断言"圣言是上帝")的读者来说,发现这一点是不足为奇的:斐洛在并无违背犹太一神论的企图,事实上也没有这样的行为的前提下(虽然有些犹太作家谴责斐洛引人了一个与它完全不合,并损害了它的绝对特性的概念),称逻各斯为"第二上帝",在他的形象中,人被造成(《"创世纪"问答》Ⅱ.62)。他也偶尔把"创造(力)"称为"上帝",同时把"王者(力)"称为"主";或者毋宁说,斐洛注意到了《圣经》中是如何描述这两种力量的。斐洛之所以把逻各斯描述为"第二上帝",是从《创世纪》9:6"神造人是按照自己的形象造的"这句话中推演出来的。换言之,斐洛在这里的用法,是从《圣经》中推演而来的。为了避免有人企图在斐洛的语言中更多地看到开始于《新约》的基督教神学发展过程的概念背景部分,而不是看到阿他那修士的(Athanasian)语言的实际预测,注意到斐洛在《对律法的隐喻解释》Ⅱ.86 中的说法是重要的。他在那里指出:"第一存在是上帝,仅次于他的是上帝之言。"在这里,逻各斯也被说成"上帝的智慧",它是他"从他的力量中区分出来的最高的和最首要的东西"。在《论梦》Ⅰ.229~230 中,正如我们在前一章所见到的,只有在 theos(神)一词加了定冠词时,才指上帝本身。但是,当 theos 这个称谓没有冠词时,是给予"他的首要之言"的(参见本书第 56 页)。换言之,虽然逻各斯既不是上帝,也不是神,但它(仿佛是)是神圣之光,即上帝思想之光辉闪射的首要的、代理性的置放者(所以,它被恰当地称为"第二上帝",或准予享有 theos

这个称呼),它把上帝的思想表现在(例如)宇宙的理性秩序中,使人的心灵能够理解。如果我们把逻各斯形容为中介,我们是否就公正地理解了斐洛的逻各斯观点,是有疑问的。将逻各斯当作严格而最完全意义上的中介,或许会涉及到对犹太上帝观的背离,因为他们把上帝视为活的上帝,在世界和历史上自身能动的上帝——而这一步,斐洛并未迈出。但是,强调这一点并不过分:斐洛认为,逻各斯是上帝的逻各斯,是上帝的无形之言或思想,是附属于上帝的,而不是一个有它自己神圣的本体论地位的不同而分离的存在。

四、逻各斯作为上帝的形象

但是,斐洛经常使用的语言使人听起来觉得他似乎把逻各斯当作一种神圣的实在(hypostasis)。例如,他将逻各斯说成上帝的形象。在《论梦》Ⅱ.45 中,在谈到创造时,斐洛讲了上帝如何"用他的形象和一种观念形式[在这里,他把逻各斯称作理念][1],甚至用他自己的话语来标示整个宇宙"。在《论种植》18 中,charaktēr[2]这个词被用于在创造过程中的上帝之"印"和"永恒之言"之间的关系。上帝的"思想"首先被表现在宇宙中可见的秩序里。在那个方面,逻各斯是上帝的 eikon[3]。但是,逻各斯也是上帝的思想,以人能够把握和理解的方式表现它。在《论语言的混乱》97 中,斐洛说,对于那些意欲见到这位存在者,至少见到"他的形象、最神圣的圣言,以及在圣言之后,我们的感官所知的它的一切最完美作品,甚至这个世界"的人而言,它是合适的。逻各斯是上帝和人类之间的一座桥梁,因为它是印在自然秩序之上的理性(就它所能接受的程序而言),又与上帝紧密相联,犹如从他本质中流溢出来(参见本书第 120~121 页)。或许有必要补充一点:斐洛有把逻各斯拟人化的习惯,譬如把它喻为祭司长,我们千万不要误解为它是血肉丰满的人格。

斐洛在有些段落中,说逻各斯是中介角色,在另一些段落中,当只有他存在时,又说逻各斯是时间,从这一事实中,有时演绎出,逻各斯和

---

① 方括内的文字为英文作者所加。——译注

② 希腊文,意为"被标上记号的东西、印记"等。——译注

③ 希腊文,意为"影像,形象"等。——译注

力量都是中介存在。在《对律法的隐喻解释》Ⅱ.1~2 中,斐洛断言,"惟一者应是惟一的,这才恰当",并立即补充说,"上帝作为太一,是惟一无双的,没有任何东西像上帝"(参见《论世界的创造》23)。但是,《创世纪》2:18 的话,通过他的注释,产生出了进一步的含义,即:"不仅在创造之前,没有什么东西与上帝同在,即使在宇宙已经生成之后,也无任何事物与他同在。"斐洛对逻各斯的说法,与这个陈述并无实在的矛盾。他通过他的逻各斯而为人理解,这个说法不牵连上帝内特性的陈述,或他的神性内不同人的陈述,也不牵连斐洛关于上帝或逻各斯的这种信念。在斐洛看来,上帝就其本质而言的绝对孤单和孤寂并不因这样的事实(即:上帝的思想或逻各斯表现在观念宇宙的产物中,并间接地表现在现实宇宙的产物中)而从根本上得以改变。

然而,逻各斯是上帝最高的自我表现。在《论飞跃与发现》101 中,"圣言"被说成"高居于"神圣力量"之上",而且,不能"可见地描述出来,不与任何一个感觉对象相似"。逻各斯是"上帝的形象,是智力感知的一切存在之首,与真实存在的惟一的太一离得最近,没有丝毫的间隔距离"。上帝和他的逻各斯之间的关系是如此紧密,以至于斐洛在这里,把后者称为"神力的驭者",而把上帝自身说成坐在马车上,"为驭者正确掌握宇宙缰绳指引方向"。在对人的创造的说明中,斐洛依据《创世纪》,指出,"是摹仿圣言而造成人的样子",人(在堕落之前)的"完美",是由于这个事实:"上帝的圣言超过美自身,当美存在于神性中时,才是美。"这偶尔也意味着,在斐洛看来,逻各斯不仅用美装饰,而且自身就是真美意义上的最美的装饰物(《论世界的创造》139)。逻各斯和力量之间的关系(在强调说明了"上帝确实是一"之后),在《论天使》27~28 中得到了阐明。在那里,斐洛说,在两种力量,即上帝的善和他的主权之间,存在着"一位第三者,即连结它们的理性,因为正是通过这理性[logō(i)],上帝才既是统治者,又是善"。

五、逻各斯的永存性

与斐洛关于逻各斯的优越性论述相关连的,是他关于它永存性的观点。按照《论种植》8 和其他一些段落的说法,逻各斯是 ho aidios

logos[1](参见《论语言的混乱》146;本书第 125 ~ 126 页)。与基督徒的儿子/逻各斯不同,这个逻各斯不是不生成的。在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.175 中,斐洛指出,"上帝之言高居于整个世界之上,是受造物中最年长的,也是最包罗一切的"。这位《新约》研究者的思想立即转到《约翰福音》1:3,在那里,这部福音书的作者在作出陈述时,涉及到逻各斯:"凡被造的,没有一样不是借着他造的。"斐洛在《对律法的隐喻解释》Ⅲ的那一段中的论述,似乎包含着逻各斯比上帝低下的明确观点,似乎把它或他排在"受造物"之列,这个系列除了逻各斯之外,还包括许多的其他事物。它似乎也表明了与《第四福音》(the Fourth Gospel)作者的观点极不相同的观点,在其"序言"中,该作者坚持认为,如若离开逻各斯,受造的任何事物都不会生成。如果对它们予以适当注意,就不可能混淆两者;就有可能明白,斐洛的思想和语言是如何影响了早期基督教思想家的。

如果要问逻各斯怎么能够既是永存的,又不是不生成的,答案相当简单,即:逻各斯虽然不是不生成的,但它将永不停止其存在。处于不生成的圣父与宇宙及人之间的这个逻各斯,是既非造成亦非生成的。从逻辑上讲,它依赖上帝,不能被认作自我存在,也正是由于这一点,才使得斐洛常常使用断定逻各斯生成或逻各斯处于受造物之列的语言。但是,正如逻各斯作为上帝 eikōn(形象)的那些段落所表明的,上帝的逻各斯是他思想的表现,没有其他更好的东西比它对人更有用。

在基督教义理中使用的"惟一生成"(monogenēs)这个词,斐洛并没有用于逻各斯。但是,就斐洛关于逻各斯和上帝所谈的观点有助于理解这个词(例如,在《约翰福音》1:18 中)而言,结果或许可以是,把该词解释为惟一,但并不排除依赖上帝的观念。

逻各斯与上帝的确切关系不易界定。"第一"上帝(《对律法的隐喻解释》Ⅲ.207)的表述意味着"第二上帝"(《"创世纪"问答》Ⅱ.62)的存在,也意味着 theos 这个词的特性适于逻各斯。与 theios(神圣的)相比,逻各斯更具有 theos 的意思,但它又不是"上帝",因为逻各斯是上帝的逻各斯,而不是上帝。逻各斯并没抽空上帝的存在。然而,正如斐洛在《论语言的混乱》95 ~ 97 中指出的,在摩西引导下"侍奉上帝"的那

[1] 希腊文词组,意为"永存的(或永恒的)逻各斯"。——译注

些人("其本性是敬爱上帝"),"会看到站立着上帝的、事实上是圣言的那个地方,从不变化,从不弯斜","我们的感觉世界"亦如此,既然"最神圣的圣言"以及"在这圣言之后的、我们的感官所知的它的一切最完美作品,甚至这个世界",都是(按斐洛的理解)哲学所关涉的一切。注意到这一点是有趣的:斐洛在这里,把哲学界定为"按其所是确切地见识这些东西的热望"。那么,哲学包含着 visio Verbi①,洞察被上帝占有其地方的逻各斯。把构成斐洛观点的理智主义和神秘主义这两大因素结合起来,就可能获得这样的发现:存在着上帝,存在着他站立的地方。

既然逻各斯是上帝思想的表现(事实上,是上帝的被表现的思想),那么必然地,在斐洛看来,在逻各斯与理念的或形式的世界(这是他从柏拉图那里沿袭下来并修改过的说法(见本书后面第 111 页))之间,就存在着一种非常密切的联系。实际上,第一个把 kosmos noētos(理智的世界)这个短语用来指称柏拉图的(或毋宁说是摩西的)理念世界的人,似乎是斐洛,而不是柏拉图自己。Kosmos noētos 这个表述,在柏拉图那里根本找不到,却出现在斐洛的《论巨人》61 中。在那里,他说得很清楚,Kosmos noētos 是不朽而无形的理念的社会总体(the community in totality)。作为一个总体来看,那个社会或国家(commonwealth)就是逻各斯(参见本书后面第 135)。

在《论梦》I.186 中,当再次说到"只有智力能够感知"的那个世界时,斐洛指出,它"由在他之中的、被设定为符合神恩的永恒形式构造而成"。"在他之中",最有可能指在逻各斯之中,斐洛在这里,似乎蕴含着这样的意思:理念世界与其说与逻各斯一致且相同,还不如说在它之中。逻各斯是包容理念世界,而不是与它相等,这个观点在《论语言的混乱》172 中也有暗示:"通过这些能力,无形而又可知的世界得以构成。"斐洛继续解释说,kosmos noētos 是"一个不可见的观念形式系统"。

但是,因为理念是理念,是现实世界无限种类的观念原型,存在于神圣的逻各斯或思想(即上帝的逻各斯或思想)之内,所以,斐洛经常说它们是由上帝创造的(参见《论世界的创造》16 以下;本书第 131 ~ 136 页);虽然正如我们已经注意到的,斐洛避免把 nous 一词用于神圣的思想,而代之以 logos 一词。几乎可以肯定地说,这是因为他想把 logos 保留着为上帝的思想所专用,而用 nous 来指称人的理性能力或思想,正

① 拉丁文,意为:词语意象。

如亚里士多德那样(参见本书第104页)。

当然,也需要注意到,作为理念存在于其中的思想或理智,逻各斯获得了某种不依赖于上帝本质的独立。正是这种独立,作为总体的理念世界才成为上帝创造的物质世界的模型。谈到创造行为时,斐洛经常使用把逻各斯拟人化的语言,以使逻各斯作为一种人格化的代理者出现,实施实际的创造工作(参见《论世界的创造》24;本书第130和135页)。在《论特定律法》Ⅰ.81中,逻各斯在创造中的工具作用得到了清楚的说明:"上帝的形象是圣言,通过他,构成整个宇宙。"但是,把斐洛关于逻各斯在创造中所扮角色的说法解释为作为合伙人或合作者而与上帝共同创造,这种观念似乎显得是错误的。需要反复强调的是(尤其是对斐洛著作的基督徒读者们),逻各斯是上帝的逻各斯,是上帝具有的逻各斯。相对于上帝,它是eikōn,相对于物质世界,它是idea(观念形式)。斐洛在《论梦》Ⅱ45中的话应被记起。在那里,斐洛在谈到物质世界时说:"当它没有任何确定的特性时,是上帝为其赋予,而当上帝用他的形象和观念形式,甚至用他自己的圣言为整个宇宙打上印记时,他也就完成了这工作。"动词etypōse(构成)以及用于创造过程的其他动词,其主语都是上帝。这里提到的逻各斯,与其说是上帝所托实施创造行为的代理者,还不如说,仿佛是上帝手中的一种工具。

六、逻各斯作为上帝在世界中的力量

斐洛的逻各斯,常常是在世界中表现出来的一种宇宙秩序力。正是这种力,把万物连结在一起,并造成它们的结合。斐洛逻各斯学说的这个方面,与斯多亚派,尤其与赫拉克利特(Heraclitus)的思想非常类似(参见本书第104页)。正如保罗把逻各斯称为"神子",是"那不能看见之神的像","万物在他之中存在"(或结合,参见《歌罗西书》Ⅰ:15~17)一样,斐洛也如此,他使用同样的语言,把逻各斯说成牢不可破的锁链,将宇宙连在一起,形成一个结合着的、协调一致的整体。逻各斯也被形容为"万物的统治者和舵手"(《论天使》36)。斐洛这句话和其他段落的意思似乎是,存在着一个统辖宇宙生命的理性计划。他还断言,逻各斯"其实只是工具,神圣的目的借助它而得以实现"。他说,上帝"通过理性律法的作用,即结构出秩序井然的世界体系而指导人的事务"(Drummond 1888, Ⅱ.200)。在《论亚伯和该隐的祭品》51中,斐洛谈

到了作为"我们的指挥和向导的健全理性",谈到了"健全理性"对人的生命的统治;虽然在斐洛看来,人的"健全理性"(orthos logos)肯定是在宇宙中起作用的神圣逻各斯的反映。人的经历中对善或恶的每一次参与,都是由于"武装了的天使,上帝的逻各斯[theou logon]"(《论天使》35)。"上帝之殿"(《创世纪》28:17)被说成是逻各斯,既然它不是可见的世界,而是"脱离了视线,仅靠作为灵魂的灵魂所把握"的世界,即是纯粹精神的或理智的世界。他又补充说,逻各斯既是"一切生成之物的先行者",也是"宇宙舵手为指引万物航程而作为舵来紧握的圣言"。为了完成他在这一段中对逻各斯所作的一套重要说明,斐洛还断言,上帝把逻各斯用作"他的工具","当作在造成世界时","他的这件手工制品或许无可挑剔"(《论亚伯拉罕的迁移》5~6)。斐洛运用上帝把他的逻各斯当作工具以创造世界的观念,力图表达他的这一信念:宇宙(除了有形物体和人身上的非理性因素之外)是上帝思想中的观念模型的反映。对斐洛"工具"一词用法的这种解释之所以是成立的,是因为它建立在斐洛把"形式"形容为"工具"的论据基础上,并以创世的寓言为依据,例如在《论世界的创造》16~20中(见本书第131~133页)。

严格地说,《论亚伯拉罕的迁移》6和《论世界的创造》16~20的阐明,是相同的,平行的。按斐洛的理解,逻各斯是上帝的"工具"(organon),是在它作为上帝的"模型"(paradeigma)这一意义上,正如人们可以说雕刻匠拥有的最重要的工具,或许不是他手中的凿刀,而是在他心目中已经存在着的将要雕刻之物的观念一样。就斐洛所说的逻各斯的宇宙论作用力或工具性而言,千万不要看成是他相信不同于上帝的另一个存在的证据,虽然人们或许可以恰当地将它认作是神性总体的一个方面,或内部的一个因素。但是,即使在这样说时,也必须记住,正如我们已经见过的,斐洛在诸多地方都表现出,要把逻各斯说成一种受造的、生成的、中介性的存在。

在《谁是神物的后裔》206中(见本书第109~110页),斐洛把逻各斯描述为"既不像上帝那样不被创造,也不像人类那样被创造"。这似乎与《对律法的隐喻解释》Ⅲ.175和《论亚伯拉罕的迁移》6中的说法相矛盾。在前一本书中,斐洛断言,逻各斯高居于整个世界之上,是"受造物中最年长的,也是最包罗一切的"。在后一本书中,他说逻各斯是"一切生成之物的先行者"。在《论语言的混乱》41中,逻各斯被说成是"不灭的",与"永恒的"上帝并肩,在同一本书的后面(同上书,147),逻各斯

则被形容为"最早生出的上帝形象"。在《论十诫》134中,形容词aidios(永生的)被用于逻各斯。

七、逻各斯和人

斐洛关于逻各斯的观点的一个重要方面,是人与它的关系问题。在《谁是神物的后裔》119中,逻各斯被称为其他事物的"精液"(the spermatikos),是"把种子播种"在人内的神圣的逻各斯。所以,所有东西在一定程度上都分有逻各斯的生命,"是仿照圣言的样子造人的,神圣的生气注人他的面部"(《论世界的创造》139;参见该书146:"就其心灵而言,每个人都类似于神圣的理智,作为神圣本性的摹本、碎片或光线而生成")。所有的人,至少在一种意义上是上帝之子,既然逻各斯能被称为上帝之子。这与斐洛基于《创世纪》的故事,把人理解为按上帝的形象造成有关,因为正如我们已见的,逻各斯是上帝的eikōn。然而,人只有通过与逻各斯相交,才成为最完全意义上的儿子,而这意味着要过理智生命的生活(并放弃肉身的、肉体的生活,既然肉体实质上是人的灵魂的坟墓。参见《论特定律法》Ⅳ.188)。正是这个逻各斯,通过进人灵魂,使人意识到自己的罪恶,并将其清扫出去,以使逻各斯能够实施必要的医治术,才把人引向忏悔和救助(《论上帝的不变》134~135;参见《谁是神物的后裔》63~64)。按照《对律法的隐喻解释》Ⅲ.173的说法,逻各斯是上帝供给人吃的上天的食物(斐洛对《出埃及记》16:15的注释)——引人注意的是,在这一段中,斐洛如何从七十士译本中的rhēma过渡到logos一词,这一点和其他许多点一样,在(例如)对《希伯来书》11:3的注释中没被忽视。在《出埃及记》中提到的这种神秘的上天食物,是"那圣言,一切种类的教谕和智慧,都从它那里源源不断地流出"。他称逻各斯为"上天的养料",它是"灵妙的智慧",注人喜爱沉思的心灵之中。逻各斯的喂养功效是伦理性的,也是神秘性的和理智性的,因为正如斐洛所说,"这种神圣的圣餐填充这样的灵魂,它具有洞察力,如同有着光亮和甘露,闪现出真理的光辉,并以甜蜜的说服力,将甘霖赐予那些饥渴高尚品性的人"(《论飞跃与发现》137~139)。这一段话,是对斐洛在其他地方所述观点的补充,即强调斐洛那以神秘而又理智形式出现的犹太教的人之生命的实践和活动方面。在《论学问的统一》70中,斐洛强调实施和行为的重要性,而这仅仅是表明斐洛式犹太

教伦理特性的许多段落之一。

当然，正如我们已经见到的，意欲通过面见的方式知晓上帝的人，是不被允许具有这样的眼力的，但作为替代，却允许见 Imago Dei[①]，"至圣之言"(《论语言的混乱》97)。在另一段中(《论亚伯拉罕的迁移》173～175)，斐洛也指出，如果"信奉上帝的人……还未达到完美"的程度，他就有"神圣之言"作为他的指导者。当这种人"已达到完全的知识"时，他将尽快地离开他的指导者，而且，他们两者都将成为"引导万物的上帝的随从"。因其理性而与神圣的逻各斯近似的人，正如上面所引的《论世界的创造》中的几段话所表明的，至少可以看到逻各斯，甚至会凝望那位存在者。在这里，似乎比有些段落(譬如《论世界的创造》31)更多地涉及到至福直观，因为在那里，斐洛仅仅承认："不可见的光只是被心灵感知才存在，作为把它引入我们视界范围之内的神圣之言的形象。"

八、逻各斯和摩西

在斐洛看来，在逻各斯与他所论述的摩西的生平之间，存在着一种特殊的关系(见本书第 56～59 页)。据说确实如此，摩西的确是逻各斯的一种类型，因为摩西在其他事物中传达主的旨语。除了在《摩西传》中对摩西作出的赞颂性的说明之外，在《论巨人》47 中，斐洛也作了类似的陈述："智慧的神圣精神"长期地与"摩西的睿智"同住。如同逻各斯一样，摩西也被形容为"祭司长"(《谁是神物的后裔》182；参见《论醉》126)。作为一名祭司，摩西被赐予一种"世上无物能超过的祝福"(《摩西传》Ⅱ.67)。在斐洛的著作中，对摩西的评价是如此之高，以至于使得人们发出这样的疑问：斐洛是否把他认作现实的神，认作逻各斯的化身，或认作是一位"逻各斐勒"(Logophany)？斐洛自己也提出了摩西神圣性的问题，"他与万物之父和创造者合作的欢乐，不正好表明他应该享有同一称谓的荣耀吗？因为他被称为神[theos]和整个民族之王，而且我们被告知，他进入了上帝[ho theos]所在的幽暗之中"(《摩西传》Ⅰ.158)。在这里，上帝自身被叫做 ho theos。摩西则被称为(ōnomasthē，即"具有的名称")theos。摩西与上帝之间这种加不加定冠词的 theos

---

① 拉丁文，意为"上帝的形象"。——译注

的区别,正如我们在前面已经见到过的(本书第107页),与斐洛论述的上帝和他的逻各斯之间的关系相同。在《论梦》Ⅱ.189中,神这个名称被说成是"赐予摩西这位第一先知的特权"。斐洛也断言,作为theos,摩西"不是一位人"(oude anthrōpos),而是"连接两端者"(参见《谁是神物的后裔》84)。

斐洛经常把摩西说成通达神意的神圣,例如在《"出埃及记"问答》Ⅱ.29中,他的话就包含着这种说明:"最终成为单一本性的他,据说像回家似的来到上帝身边,因为他已摒弃了一切有死的成分,变成神性,所以,这样的人就近似于上帝,成为真正的神圣。"

在斐洛的思想中,摩西与神圣的逻各斯之间也毫不奇怪地存在着一种密切的关系。在《论名称的变化》110以下,斐洛把《诗篇》23:1的"牧者"解释为引导人们摆脱物质的、尘世的事物的"神言"。既然是摩西把人类从物质的奴役中拯救出来,那么,蕴义很明显,就其实质而言,摩西就是逻各斯,或者是逻各斯的表现或显明。事实上,斐洛也把摩西称为逻各斯、"立法之言"(《论亚伯拉罕的迁移》23)。他甚至能够像《新约》的作者们谈到圣子时所说的那样(例如,《约翰一书》Ⅰ:10),断言上帝允许摩西作为适于嗣子的他的所有物而进入宇宙(《摩西传》Ⅰ:155)。一位著名的斐洛主义者曾经断然指出,就《论名称的变化》110~111而言,摩西被形容为"代理者,即使与超绝的逻各斯不完全等同"。按《论学问的统一》170的说法,摩西是"先知谕言"(ho prophētēs logos)。他也得出了这样的结论:在《论梦》Ⅰ.164以下,对作为"神圣向导"的摩西的祈祷与基督教神秘主义者对基督的祈祷相同。

严格地说,在斐洛看来,摩西是一位被上帝的精神或逻各斯启示或居住的人,但是,在有些段落中(例如《论亚伯和该隐的祭品》8~10),摩西则是上帝提升得比其他人更高,且"安置……在他自己身边"的人之一。斐洛告诉我们,摩西的物理肉体在他的生活中起的作用非常小,以至于在《圣经》中,关于他与它的分离,什么也没说。如果摩西是一位化身,那么,神圣逻各斯占据人的生命的过程就会延续到几乎完全排除摩西作为人的肉身的结局。然而,虽然在摩西的生命中、"肉体的部位"处于从属的地位,但它也是"被构造整个宇宙的那个圣言安排的"。肉体和逻各斯之间的这种相互作用的结果,按斐洛根据《圣经》的说法,是"没有一个人知道他的坟墓"(《申命记》34:6)(《论亚伯和该隐的祭品》10)。斐洛又提出了一个问题:"谁有如此力量,以至于能感知到完善灵

魂通向'自有永有'的他呢?"他断言,在这一刹那间,这样的人的灵魂"充满了上帝的圣灵"(事实上,希腊文是 epitheiazousan——作为神来召唤)。

尤其是在这一点上,摩西与逻各斯一样,都与上帝自身不同,即:与无名的上帝相比,摩西和逻各斯都有多种称谓。逻各斯被说成是诸多名称的拥有者(poluōnomon。见《论语言的混乱》146;亦见《论名称的变化》25)。在斐洛看来,拥有诸多的名称,是作为 theos 的逻各斯的一个特征。摩西也被形容为"真正受上帝启示的灵魂",而且,由于他的智慧而作为 theos(同上书,128),斐洛常常不得不面对恰与早期基督教神学家遭遇的同样的困难。他是一位虔诚的犹太一神论者,然而,他又无可奈何地卷入了与绝对一神论的矛盾,尤其是在他对摩西的论述中。按照《每个好人都自由》43~44 的观点,摩西这位爱神圣者甚至成了"一位神",虽然仅仅是"对人的神",而不是对整个自然秩序的神。斐洛论证说,摩西"按他自己的本性来说,并无资格处于神圣之列",但是,因为"他与上帝是朋友",他也就具有了"绝对的幸运"。有人指出,斐洛常常把摩西认作是上帝在与人的关系方面的代理者。所以,《论德性》中的那段话就意味着,作为一位"神人",他是无罪的。他要说的是,绝对的完美无邪是上帝独有的一个特性,或许也是神人的特性(同上书,177 参见本书第 45 页)。当斐洛在前面把摩西描述为"最神圣的摩西,德性和善的爱者"的基础上,继续说摩西呼唤他的犹太同胞恢复一神论(monarchia),取代多神论(poluarchia)时,显而易见,他对摩西神圣性的任何信念都与相信上帝无比而又绝对的主权的坚定信念结合在了一起。

已经出现了的在摩西作为人的生活史范围内逻各斯化身的可能性问题,又引发出另外一个问题,即:斐洛的逻各斯是否是拟人的?斐洛肯定以拟人的术语谈论逻各斯,例如,说成是上帝之子(《论语言的混乱》146;参见本书第 125~126 页)。同样的意思似乎也蕴含在《论梦》Ⅰ.215 中诸如"祭司长"的称谓里,但是,拟人手法是否进展到了人格化的程度,却是可疑的,斐洛的逻各斯与后来基督教神学中的逻各斯不同,不是一位神性意义内(within the one Godhead)的"人"。斐洛的想法或许更有可能是,在作为人的摩西的生活史范围内,有着神圣逻各斯的某种化身(因此而使摩西成为一位神人),但是,不能说斐洛的概念完全相同于在一位特殊人的生活(即拿撒勒的耶稣的生活)范围内的基督

教的化身概念,相同于在三位一体的神的范围内称为圣子或逻各斯的基督教的“人子”(the Person)概念。斐洛或许用了神化术语来思考摩西,但是,在摩西的生活范围内,并没把他认作神圣逻各斯的化身。由于肉体与精神的性质完全对立,神化的过程是逐渐进行的,只是到了最后,肉身性才从摩西的生命中完全根除。与正统基督教所主张的(至少是在理论上)化身学说相比,这更接近于早期(和现代)基督教的“幻影基督论”(the docetic Christologies),更接近于人们在《约翰福音》中见到的观点。斐洛指出,“凡是有死的东西,都不能照最高的太一和宇宙之父的样子造成,仅仅是照第二位上帝,即他的逻各斯的样子造成”(《“创世纪”问答》Ⅱ.62)。但是,基督教宣称,那位特殊的有死之人,即犹太人耶稣,是照最高的太一和天父的样子造成的。它也宣称,在人的生命范围内,逻各斯造人是仿照上帝,而在一位上帝的范围内,不仅仿照“第二上帝”,而且也仿照第二个人。除了在《论赏罚》165 中(这是斐洛来世论的极为罕见的几段话之一),“神圣而超人的洞察”提及到扮演救世主角色的逻各斯之外,在斐洛的思想中,逻各斯与犹太教的救世主之间没有任何关系。在约翰看来,造成了肉身的逻各斯是圣子(正如在斐洛那里是创造的代理者),而且,他也是上帝之子,是救世主。斐洛没有谈到犹太人的救世主,所以,没有暗示逻各斯成为化身,并是救世主。在保罗最终写出《哥林多前书》时,他把在出埃及时代随着以色列人的“灵磐石”(spiritual rock)解释为基督:“那磐石就是基督。”(《哥林多前书》10:4)当斐洛描述“燃烧的丛林”(the Burning Bush)的那个事件时,他说,在火焰的中间,是“一个美丽无比的形式”,它是“至高无上的神灵显现的形象,比火光更加光辉灿烂”(《摩西传》Ⅰ.66)。他说,固然可以假定这个形象是自有永有的他的形象,但是,他宁愿断言它是一位天使或传令者,用可见的事件、软弱的荆棘林的燃烧来为受迫害者提供希望。在描述《出埃及记》时,他提到了尾随在以色列人之后为他们导向的那朵云,宣称在它之内,是“闪耀着火光的神性视线”(《摩西传》Ⅱ.254)。“燃烧的丛林”的这段话,似乎并不需要涉及救世主,甚至或许也不涉及逻各斯,虽然提到了天使的形象。

斐洛在逻各斯问题上阐述的观点,作为一般意义上的逻各斯思想史的部分,尤其是作为犹太人逻各斯思想发展史的部分,是很有意思的,也是非常重要的。这些观点表明,当一位具有哲学兴趣和丰富知识的虔诚的犹太人力图用希腊哲学概念,尤其是逻各斯概念来表达他那

本质上的犹太信念时,到底能出现什么结果。斐洛的著作对于《新约》,具有极为重要的背景作用,所以,一切《新约》的研究者,以及研究基督教逻各斯学说后来发展的人,都需要对它们加以仔细研究。他的逻各斯学说表明,一位一神论者如何可能既抱有对逻各斯、神圣的逻各斯的信仰,而又不把他的上帝学说变成多位"人"的神性(a Godhead of mone than one Person)。它也表明,在《新约》时期,一位犹太人如何能够以这样一种方式(即:在一些时候,听起来像是化身性语言,而在另一些时候,又绝对地主张逻各斯和那位特殊人物的各自同一)谈论逻各斯与那位特殊人物之间的关连。但是,在把斐洛的著作当作背景部分(例如,对于《约翰福音》)来读时,聪明的办法或许应该是,不要把已成为逻各斯思想发展部分的、仅仅在为基督教的《新约》撰稿的某些作家中间才出现的观念,误归为约丢斯·斐洛,犹太人斐洛。即使是斐洛本人的逻各斯学说,虽然基督教文献的研究者有兴趣,但也是犹太思想史的部分。

第二部分　原著选释

一、逻各斯作为创造者和受造物之间的纽带

〔《谁是神物的后裔》205~206(ⅩLⅱ)〕

创造了万物的那位父亲将处于把受造物和创造者分开的分界线上的特权作为一件精美的礼物赐给他的逻各斯,赐给在地位上老资格的他的首要使者。同一个言是代表有死的人不断向不朽的上帝祈求的人,他易惹烦恼,也是统治者派给臣民的使节。这言享有这份礼物,非常高兴地用这样的语词来形容:"我站在主和你们之间。"(《申命记》5:5)即,既不像上帝那样不被创造,但也不像你们那样被创造,而是处在两极中间,对两边都守信。对创造者,是一个保证,担保整个人类都不会反叛,不会放弃秩序而选择混乱;对受造物,则增强其希望,仁慈的上帝不会忽略他自己的作品。因为我是和平福音的宣告者,这和平是上帝创造的,他已决心废除战争,是永久和平的保护者。

(边注:205、206)

在上面这段话中，斐洛描述了逻各斯扮演的中介角色，处于上帝和受造世界及人类之间。正如这里所说，逻各斯既是人对上帝的代表，一种祭司长，又是上帝对人的代表。

(205)"他的首要使者"。这里，斐洛把逻各斯形容为上帝的头号天使，无论在年龄上还是地位上，他都是超群的。斐洛说，对于他的逻各斯，上帝指定了一项特殊的功能，即"处于把受造物和创造者分开的分界线上"。但是，如同它是把上帝和受造物系统分开的界标和栅栏一样，逻各斯也代表人类向上帝祈祷，扮演"统治者派给臣民的使节"的角色。在这里，也和在别外一样，斐洛把逻各斯拟人为一种祭司长，但是，如果把这种拟人手法理解成完全血统性的人格化，或许就误解了。

斐洛的上帝超验学说决定了他必须发展出逻各斯在上帝和他的创造之间的中介观念，否则，就不存在任何沟通或关系了。犹太祭司长的中介角色，为斐洛提供了现成的素材，从这种素材出发，通过隐喻解释，就出现了"祭司长逻各斯"概念，正如他在《论亚伯拉罕的迁移》102 中所形容的。在《论梦》Ⅰ.215 中，斐洛说，上帝有两座神殿，其中之一是"这个世界，祭司长是其中的圣言"。《论天使》17 把逻各斯形容为"祭司和先知"；《论巨人》52 直截了当地把这祭司长说成是理性。在这个问题上，有意味的也是重要的另一段，是《论特定律法》Ⅰ.80 以下。在这里，逻各斯被说成上帝的形象，"依照这个形象，世界万物得以造成"，并把犹太祭司长穿的外套喻为象征着逻各斯拥有的宇宙。这层意思，斐洛在这一节的末尾处陈述出来："因为地上每一事物的符号，都是被刻印上去的，并牢牢地固定在天上。"即：逻各斯表现或把宇宙引见给上帝。

(206)"两极中间"。这是斐洛形容逻各斯所处位置的短语。《申命记》5:5 的话描述出逻各斯对这个位置的喜欢和得意。这使得斐洛断言，逻各斯既不像上帝那样不被创造，但也不像人那样被创造。它是两极之间的中介，所以斐洛说，"对两边都守信"。它使上帝放心，创造物完全不会反抗他的主权，不会放弃秩序而选择混乱。它也使人放心，上帝是仁慈的，不会遗忘他自己的作品。所以，逻各斯做的事情，实际上是把这样的信息传达给人类：上帝是和平的上帝，他的愿望是希望存在永久的和平，而他则是和平的永恒保护者。

上帝自身完全超验于他的创造，但是，他决不是全然沉寂的。他的超验并不意味着他完全为人的力量所不及；他的思想也不是如此。他

要言说,要沟通,而且在斐洛看来,逻各斯一词指的就是上帝的思想,它以这样一种形式表达出来,即:至少是间接地为人接近,且被人所知。逻各斯也代表人表达他自己不能充分表达的东西。逻各斯既是神对人的使节,又是人在上帝面前的代表。既然逻各斯在斐洛看来,不是一个不同的、分离的存在,没有它自己的本体论地位,而是从属于上帝,是上帝的逻各斯,是上帝的无形之言或思想,那么,斐洛在这一段话中的陈述就意味着,在神圣存在者的总体范围内,有一件仁慈的创造者按受造物的境况和需求而赐予的礼物。逻各斯穿着宇宙外套的描述,也蕴含着创造者和他的创造之间有一种密切的、亲近的关系。上帝之言或表达出来的思想,贯穿于受造系统的每一部分,而且,从不同的观点来看,包括人类在内的整个受造物,都表现在上帝的思想之内。上帝的思想或逻各斯,确实能被说成是把人类传达给上帝的一种祭司长。

二、"我是向你显露过的那个上帝"
〔《论梦》Ⅰ.227~230(ⅩⅩⅩⅨ)〕

因为按照《圣经》的记载,他说,"凡拉班(Laban)向你所作的,我都看见了"(《创世纪》31:12),即:那是与我赐给你的祝福相反的、非常不纯的东西,应当作虚妄的、完全属于黑暗领域的东西予以拒绝。

227 但是,这并不意味着,依靠神圣友情希望的人需要退缩或担忧,因为上帝对他这样说:"我是在上帝的那个位置上向你显露过的那个上帝。"(《创世纪》31:13,XX本)

228 灵魂肯定有不少正当的理由夸耀,上帝认为向它显现并与它交流是合适的。一定要格外注意这里所说的话,要充分考察这些话,并探问实际上是否有两个神。因为所说的是,"我是向你显露过的那个上帝",但不是"在我的位置",而是"在上帝的那个位置上",这话的意思,仿佛还有另外一个上帝。那么,我们应该说什么呢? 真正的上帝

229 是一个,但是,由于语言的误用而被称为上帝的则有多个。所以,在这一段中的《圣经》之言才指出,只有通过使用定冠词来表达其意思的,才是真正的上帝,"我是那个上帝"(ho theos),当没有定冠词时,这词就会用错,例如在"向你显露过"这句话中,不是"在那位上帝的(tou theou)那个位置上",而仅仅是"在上帝的(theou)那个位置上"。

230 这里,是把"上帝"的称谓给了他的"首言"(chief Word),但不是

> 源于对名称使用的任何迷信态度，而是在他面前有着一个目标，即，使语词适于事实。因为在另一段中，这位神圣的历史家在探讨了自有永有的上帝是否具有名字之后，终于透彻地明白，他没有任何固有的名字，任何人都可以把任何名字用于他的状况，而这会涉及到语言的滥用；因为自有永有的他，其本性仅仅是存在，而不是被名称来描述。

在这段篇幅虽短但却非常重要的话中，斐洛讨论了把"上帝"一词用于逻各斯的恰当性问题。斐洛在迷信和真正宗教之间作出区分，表明他是如何理解上帝和逻各斯之间的关系的。

(227)"神圣友情的希望"。在这一节的第一部分，斐洛解说了《创世纪》31:12 的话，通过隐喻的阐释，描述出预谋罪恶的特点，从而把人引入真正哲学的秘密中去。但是斐洛说，依靠神圣友情希望的人，不应担忧，因为正如《创世纪》31:13 的话所表明的，上帝的出现使他放心。

(228)"有不少正当的理由夸耀"。上帝宽厚地把自己显示给人并与其交流的事实，构成了自我庆贺的坚实基础。但是，斐洛作为一名隐喻成癖的人，已经注意到了，在《圣经》中，《创世纪》31:13 的翻译，把希伯来文的"Bethel"译成"在上帝的那个位置上"。他可能没有理解，"Bethel"这个词事实上已被翻译了。然而，使他动心的是，这一节的语言提出了是否有"两个上帝"存在的问题，既然上帝说，"我是在上帝的那个位置上(Bethel)向你显露过的那个上帝"。斐洛附加道，上帝不说"在我的位置上"，而说"在上帝的那个位置上"，给人的印象是，在上帝的位置上显露的，还有另一位上帝。

(229)"真正的上帝是一个"。这是斐洛对他自己的提问——"那么，我们应该说什么呢?"——所作的有力回答。在斐洛看来，上帝的惟一性是不能怀疑的。他称上帝为 to hen("太一")(《谁是神物的后裔》216)，并与《对律法的隐喻解释》Ⅱ.1 的说明一起，极力断言"上帝是惟一的，而且在本质上是太一"(参见《论十诫》65)。按照斐洛的观点，只有多神论的异教徒的神才是多，而把这些神祇称为神是不恰当的——这是斐洛经常谈论的一个主题，因为它相信(正如他所做的)，多神论和偶像崇拜是万恶之中最坏的。在《论特定律法》Ⅰ.330～331 中，在描述和邪恶的论战"时，斐洛说，与否认上帝存在的无神论者为伍的，还有那些引人"男和女、老和少的众〔神〕"的人。

由于这种虚妄的信仰和陈述意味着存在有多个上帝，所以，《圣经》中的《创世纪》31:13 强调，只有在"上帝"一词前面加了定冠词的才是真正的上帝(ho theos，它等同于英语中的 the God)。在"希腊文新约"中，惯于把定冠词加在 theos 前面。但是，在七十士译本的《创世纪》31:13 中，在短语 the Place of God("上帝的那个位置")中，却没有定冠词，虽然英语译文加上了。所以，斐洛打算从"the God"(英语的"上帝")和"of God"(没有定冠词 the)之间的不同出发，作出一个重要的推论。

(230)"他的首言"：上帝(theos，而不是 ho theos，即上帝，但不是那位上帝)这个称谓适于逻各斯，即上帝的首言。斐洛说，这样做的原因，不是由于"迷信态度"，或由于用词上的过分谨慎，而是为了正确地使用语词来表达事实，表达真理，因为真理需要用恰当的语言来表述，斐洛不希望被人认为，由于把上帝这一称谓用于逻各斯，他自己犯下迷信意义上的"自然神论"(deisidaimonia)的过错。

斐洛在这里把上帝一词用了逻各斯，是他惯常行为的一部分。在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.206 中，他把上帝说成第一因，这种表述意味着，存在着第二上帝。事实上，在《"创世纪"问答》Ⅱ.62 中，在说明"没有一个有死亡物"能照"至高无上的宇宙之父"的样子造成时，他已提到了这第二上帝，只不过这位第二上帝是他的逻各斯而已。应该注意的是，正是在那段话中，斐洛谈到上帝的第一逻各斯。虽然斐洛说过"永恒之言"(《论种植》18)，在许多地方还谈到"天使中的长者"地位被逻各斯享有(如《论语言的混乱》146；参见本书第 125～126 页，但很明显，绝对的先在性和至上性属于上帝。

"他没有任何固有的名字"。这里，斐洛重申了他关于上帝在本质上无名的观点，这个观点我们在前面评论《论名称的变化》Ⅱ以下的那段话(见本书第 39～40 页)时，已经说明过。斐洛断言，用于上帝的任何名称，都是"语言的滥用"的结果。在《论十诫》94 中，斐洛提到了各种各样的神圣名称，但他无论在那里还是在其他地方，都非常清楚地表明，本质上无名的上帝之所以在《圣经》中被冠以名称，只是对人类软弱无力的一种让步。上帝的各种称谓，都是《旧约》中使用的拟人论语言的部分，其目的是为了给它的那些没有多少智慧的读者启蒙，使他们能知觉到上帝，并崇敬他(参见本书第 84 和 91 页)。

上帝之所以不具"固有的名字"，是因为不存在他所是的特定的东

西。上帝是纯存在,to on。他的本性只是存在,不是被言说,当然更不是被说成具有特定的性质,因为否则,就限制了他的存在。但是,逻各斯与上帝不一样,具有“多个名字”(《论语言和混乱》146)。虽然在前面所述的那种意义上,上帝一词能恰当地用于逻各斯,然而,上帝和逻各斯之间的差别,却被上帝无名,而逻各斯却多名的事实所表明,此外,它也被这个事实所表明:虽然逻各斯是他们的“统治者”,但他的位置毕竟仍在“天使中间”。正如人们期望发现的,斐洛关于上帝和逻各斯相对位置的观点依然是相当清楚的。逻各斯是上帝的逻各斯。所以,决不会出现逻各斯等于或高于上帝的问题。他的逻各斯怎么可能等于或高于他自身呢?上帝和他的逻各斯之间的差别是,上帝在本质上无名,而他的思想则延伸到人能够理解、能够名状的表达,因而必然有多个名称。

三、“上帝之子”
〔《论语言的混乱》145~146(XXVⅲ)〕

但是,那些具有对太一的真知识的人,被恰当地称为“上帝之子”,因为摩西也这样形容他们。他说:“你们是主上帝的儿女”(《申命记》14:1),“生产你的是上帝”(同上书,32:18),“它岂不是你的父吗?”(同上书,32:6)。因此,结论是自然而然的:灵魂处于这种状态的那些人,只把善认作是美的,其态度犹如经验丰富的斗士构筑一类堡垒,以对抗把快乐作为目的的观点,目的是要破坏和摧毁它。但是,即使没有一个人配享上帝之子的称谓,也要让逻各斯极力争取到上帝长子(First-born)这个位置,他在众天使中间保持长者地位,仿佛是具有多个名称的大天使。因为在称谓他的多个名称中,包括本原、上帝之名、上帝之言、符合上帝形象的人以及看见他的以色列人。 145 146

(145)“上帝之子”。按照斐洛对摩西在《申命记》14:1、32:6和32:18中所言的解释,这个称谓恰当地用于“那些具有对太一的真知识的人”。这种人认为道德的美是惟一的善,这种善有助于抵制和克服那些把快乐当作生活的至上目的的人的影响。斐洛指的可能是斯多亚主义者和伊壁鸠鲁主义者(Epicureans),但照例是有欠公允的。

(146)“在众天使中间保持长者地位”。这个位置的占有者是逻各

斯，这里也被形容为上帝的长子。要想成为上帝之子，一个人必须服从逻各斯（这里被称为“天使”，见本书第125页）的统治来秩序他的生活。人如要成为上帝的孩子必须服从的这个逻各斯，也被说成是天使们的统治者。我们被告知，与无名的上帝不同，逻各斯“具有多个名称”。注意到这一点是很有意思的：摩西也被斐洛说成具有多个名称（《论名称的变化》125页以下）。这个事实与其他事实一起，暗示出这样一种可能性：在斐洛的心目中，摩西和逻各斯之间存在着一种特殊的关系，甚至可以说，摩西就是逻各斯的化身。斐洛在《论名称的变化》的那一段中提到的摩西的诸名称中，有“上帝之人”（Man of God）和“法老之神”（theos）——这后一个名称是由于，他向法老表示怜悯，而怜悯是神祇特有的权力，斐洛在这里，给逻各斯指定的名称是如下的五个。

“本原”。正如我们已经见过的，在上帝永恒的那种绝对意义上，逻各斯不是永恒的。但是，它却存在于受造系统之先。正因为如此，它是创造的本原、代理者或工具。有时候，斐洛也把它视为原型理念。在谈到创造人时，斐洛指出，人的灵魂是神圣精神的创造物，“打上了上帝的印记，是永恒圣言的印象”（《论种植》18）。正因为逻各斯是“第一因的原型圣言”（同上书，20），所以，他能够被称为本原。斐洛把上帝创造世界说成是 ex archēs[1]而发生的（《论特定律法》Ⅰ.300），但同时，上帝自身也被称为万物的本原和目的（《论种植》）。由于逻各斯是上帝通过它而创造世界的第一原则，也由于它支配宇宙的主权，所以，它也被叫做 Archē（本原）（参见《论天使》7 和《谁是神物的后裔》62）。在斐洛看来，“本原”一词并不局限于指编年学上的在先（参见《论世界的创造》27），也指性质上的优越，而这恰恰是专属于神圣逻各斯的一个属性。

“上帝之名”。上帝本身是无名的，但逻各斯却有诸多名称，其中之一是上帝。在斐洛看来，知晓名称就意味着知晓被名谓之物或人的本质。人不能直接地认知上帝的本质，但是，通过他的逻各斯、他的名，却有可能间接地知晓上帝。所谓最接近的人能够达到对上帝本质的认识，事实上是认识逻各斯。所以，逻各斯就其真实的意义而言，是“上帝之名”。逻各斯在创造中，在认识论中，在人对上帝的知识领域中，扮演的都是中人角色。

“上帝之言”。与上帝秘不示人的思想相对照，逻各斯是上帝言说

① 希腊文，意为“源于（出于）本原”。——译注

出的思想。斐洛之所以精心构造他的逻各斯学说，是企图克服既信仰上帝的完全超验，又想主张上帝能被知与被见的那些人所引起的困难。在斐洛看来，"幸福的起点和终点是见上帝"(《"出埃及记》问题)Ⅱ.51)。但是他认为，之所以有可能上升到极致，Visio Dei(见上帝)，仅仅因为上帝把他的内在思想(logos endiathetos)表现在了他的逻各斯之中。斐洛说，除了逻各斯之外，没有任何东西"如此完全地获得过优先权……因为正是通过它的中介作用，宇宙的创造者和父亲才最为显明；因为心灵在它之中看上帝犹如在镜子中"(《论十诫》105；参见《哥林多前书》13:12)。

"符合上帝形象的人"。在对《圣经》里创世说明的解释中，斐洛在许多地方都把逻各斯形容为给世界打上印记的上帝的形象和观念形式(例如，参见《论梦》Ⅱ.45)。在《论世界的创造》25 中，斐洛在暗指《创世纪》Ⅰ:27 时，使用了同样的语言来说明人的创造(参见本书第 109 页)。但是，在《对律法的隐喻解释》Ⅱ:4 中，斐洛又区分出了两类人：一类是按照神的形象造成的，另一类的"创造则源出于土"。上帝的形象是摹本由以造成的原型。他称这个人为"符合上帝形象的人"。这似乎意味着，理想的人(I deal Man)是按神的形象造成的，相反，普通的人则是理想人的摹本。但是，在眼下的这一段话中，按神的形象(它有善的意义)造成的"人"是逻各斯，如果我们记住，在斐洛看来，逻各斯是理念世界，是 Kosmos noētos 的话(参见本书后面第 129、132 ~ 133 页)。在《论巨人》61 中，"仅仅通过智慧才可感知的世界"与短语"理念国家"之间的排比表明，Kosmos noētos 完全是一个不灭的和无形的理念社会。作为一个整体来看，这个理念国家是逻各斯(参见《论语言的混乱》172)。按照斐洛论创造的著作中的观点，上帝最先创造的是理智世界，对这个世界，斐洛选用的词是逻各斯，而不是 nous；其意图在于，他能为人的心灵保留 nous，而把逻各斯用于上帝的心灵或思想。

"看见他的以色列人"。照斐洛的看法，以色列人的意思是"看见上帝"(见本书第 66 页)。当然，以色列人只是一个象征，表示享有洞见上帝之权的心灵或灵魂。这种洞见涉及到对知觉的超越，表示最高类型的看的可能性，即看存在者。所以，它是理智的或神秘的洞见。在通常情况下，把这种洞见归于像摩西这样的人，以及那些醉心于哲学沉思的人，但在眼下这一段中，洞见上帝则被逻各斯享有，那些想成为上帝之子但未能成功的人，至少也可通过分有这种洞见而得到逻各斯之子的

地位，所以，是间接地享有洞见上帝之权。构成逻各斯之子地位的这类理智的洞见，理解的洞见，斐洛是在《论亚伯拉罕》57～58 中描述的；它涉及到"灵魂之眼"的延伸。

四、创造的要素

〔《论世界的创造》16～25（Ⅳ－Ⅵ）〕

16 我们必须尽可能多地列数包含在他的(创世)清单中的要素，既然如无它们，一切都不可能。它的一个卓绝的要素是理智世界，正如"太一"的清单表明的。因为上帝由于是上帝，就预先知晓，若无美的模型，美的摹本决不能够存在；他也知道，假如不仿照仅被智力所想到的原型的样子，没有一个感知对象会完美无缺。所以，当他决定创造这可见的世界时，他首先制成的，是那个仅可被智力感知的世界，其目的在于，由于能够把它用作完全像上帝的、无形的范型，他可以使物质世界成为年少的受造物，成为在先的、年长的那个东西的精确映像，使物质世界自身之中包含着可为感官感知的各种不同种类的物体，其数量与另一个世界包含的、仅为智力可见的那些东西一样多。17 把由理念构成的那个世界描述甚至想象为处在某个地方的企图，是不被允许的，18 但是，如果我们密切注意从我们周围的事物画出的某幅画像，我们就能够理解它是如何造成的。当要建造一座城市时，为了满足要求体现极权，同时又强烈地醉心于炫耀其昌隆的某位国王或统治者的那种傲然霸气，有时，就会有一位建筑家出场。他经过训练，变得很老练，当他了解了选址适宜的气候环境和有利的地形条件时，他首先是在心目中或详或略地勾划出所要建造的这座城市各部分的草图——寺庙、体育场、议会厅、市场、港口、船坞、街道、城墙、民宅、公用房以及其他建筑物的计划。然后，由于他心目中有了每幢建筑物的形状(犹如雕刻在蜡块上一样)，从那时起，他就在心中带着城市的映像，虽然它还只是对于心灵可以感知，但是，通过内在于他身上的记忆的力量，他想起心灵中的映像，甚至更为清晰地将它们的特征印在心上；最后，就像一位好的工人那样，通过把眼睛盯在精神模型上，他开始建造这座石头和木料构成的城市，使物质客体符合于每个无形的观念。现在，我们也必须以同样的方式来思考上帝。19 当他决定了要建造一座大城，一座庞大无比的城市时，他首先在其心目中，想象出它的构成因素的样子，以此为基础，他建造起一个仅可

被心灵感知的世界，尔后，将它用作范型，完成感官可以感知的世界的创造。所以，正如在建筑家心目中预想的城市没有任何外在的空间，而仅仅犹如一枚印章印刻在工人的心灵中一样，由观念构成的宇 20 宙亦如此，除了创造它们的那神圣理性之外，没有任何其他的场所，因为在它那纯粹精神的形式之中，能够容纳和包含什么其它空间（我说的不是它们全部，而是任何一个单一的空间）呢？同样，能够创造世界的那个力量也恰好是这样的一个理性，以真为基础的善作为它 21 的源泉。如果某人意欲探寻这整个宇宙由以创造的那个原因，那么，在我看来，假若他像一位古人所做的那样，得出下面的结论，大抵是不会出错的：父亲和创造者是善，正因如此，他就不会吝惜把自己卓绝本性的一份给予本身既无意、也无美，但却能够变成每物的那个存在。因为那个存在本身无秩序，无性质、无灵魂，没有任何特定的特性，且充满着无序、混乱及不和；但是，它经历了朝相反方向，即好的方向的变化，变得有秩序，有性质，有生气，有形象，排置完美而和谐， 22 且变成表现更加优美的模型之特征的每一事物。上帝无需顾问的帮 23 助（因为还有谁存在呢？），而是自动的行为，他决定，把丰富而充足的恩惠施予自然是合适的，因为如无神圣的恩赐，自然不能够拥有任何善物。但是，上帝不是根据他自己宠惠的巨大（因为它们是无限的、永恒的），而是按照受者的接纳能力来赐予恩惠。因为受造物接受恩惠的能力不可能与施予恩惠的上帝之本性力量相匹敌，因为上帝的力量无限大，但受造物由于太软弱而不能与丰富的恩惠相称，所以，假如上帝不恰当地估量他的赐予，不给每物派予适宜的份额，那么，受造物就会因承受不住而崩解。当然，如若某人想以较为坦诚的方式来说话，他就不得不说，靠智力认识的那个世界，其实不过是上帝 24 已在从事创造行为时的他的圣言。因为（如果仍以上面使用过的那个例证来作说明）当一座城市依然只能被心灵感知时，它什么也不是，只是建筑家在热衷于来来城市构思过程中的理性。坚持这种主张的，是摩西，而不是我。因此，当他以摹仿（《创世纪》的故事）的语 25 言记载人的受造时，他明确地断言，他是照上帝的映像造成的。如果部分是映像的映像，那么显然，整体亦如此，如果整个感官知觉的世界（它比任何人的映像更大）是神圣映像的摹本，原型印章（我们断言它是只可理解的世界）就必定是范型，是理念的原型理念，是上帝的圣言或逻各斯。

这一节,包含着斐洛对《创世纪》章一和章二中创世故事的讨论的片断。

(16)"它的一个卓绝的要素"。在前一节中,斐洛已经提到过,摩西事实上并没用"第一"这个词来称谓创造的第一天。他是暗指《创世纪》Ⅰ:5 中的说明:"有晚上,有早晨,这是头一日。"斐洛被一般意义上的数目,被"一"这个数目和"太一"的概念;被元一和单一的理念所迷住。所以,他下定决心,一定要对包含在"一"、第一天中的每物作出说明,虽然他意识到,这会是一个不可能实现的企图。在包含于"一"内的诸要素中,至上者是"可以理解的世界"(ho Kosmos noētos)。它是"卓绝的要素"。他自称,他曾在一本以"太一"为主题的论著中(该书早已佚失了)证明过这个问题。他说,上帝由于是上帝,假如无"美的模型"(paradeigma)",就不会产生出"美的摹本"。他也知道,如若不成为"仅被智力想到的原型"的摹本,没有一个感官知觉世界中的对象会完美无缺。所以,当上帝决定创造这可见的世界时,他"首先造成的,是那个仅可被智力感知的世界"。他之所以这样做,是为了可以把它用作"完全像上帝的、无形的范型"。这样,他在创造物质世界时,可以使用后者。物质世界是非物质世界的映像,其包含的感官知觉对象的数目与非物质世界包含的理智对象一样多。这是一种彻底的柏拉图派的创世论观点,譬如在柏拉图的《蒂迈欧篇》中被发现的(也参见本书第 129 页)。简而言之,柏拉图《蒂迈欧篇》中的创世论观点,是用"得穆革"(Demiurge)来表示上帝,并把理念置于物质世界和上帝之外。在斐洛看来,"得穆革"成为《旧约》的上帝,但是,上帝和理念之间的关系,在斐洛和柏拉图两人的思想中,并不完全相同。

(17~18)"由理念构成的那个世界"。斐洛认为,把理念世界想成或说成仿佛存在于某个空间之中是不恰当的。但是,存在于我们周围的空间和时间中的世界,又为我们思想和言说理念世界提供了类比。然后,斐洛描述说,当意欲增加其权势威严的暴君或国王打算建造一座城市时,他使用一位训练有素的建筑家,而这位建筑家在对提议的地址作了一番必要的考察之后,在他的心目中,勾划出的是当城市建成之时将会出现的外观模样,连同一切建筑物和街道。斐洛说,这种想象的、预构的城市,犹如在蜡块中制成的、合成中的城市事物印记。所以,这位建筑家能够带着他思想创造物的城市的映像。

"他的眼睛盯在精神模型上"。一旦这位建筑家在他心目中形成了这座城市的清楚而明确的印象之后(与它日后被建成时同样),那么,通过运用其记忆力,他就能够回想起城市各部分的独特映像,回想起能够组成整个"城市映像"的各个特殊映像。他愈思考他设想出的城市的图像,精神的映像也就变得愈鲜明。城市的实际建造,只是他的精神图像转变成用石头和木料构造的过程,在此过程中,一直与他心目中的精神映像密切相关。建造过程的目标,是为了使城市的物理形状和结构尽可能地与建筑家心目中的观念,即"无形的观念"相吻合。

(19)"一座大城"。世界的创造和城市的设计与建造之间的类比,导致斐洛把宇宙说成一座城市。这个隐喻意在强调受造世界的统一性。斐洛在这里用来形容宇宙的这个短语表明,按照他的见解,作为宇宙同等物的物质领域,什么也没有,一切全是上帝创造的。照斐洛的比喻,当上帝决定了要像建筑家一样创造这个世界时(它只是一种意志行为,一种意志的决定),他首先"在他的心目中想象出它的构成要素的样子"。从这些要素中,他创造出了一个先于物质世界的世界,一个"仅可被心灵感知"的世界。把这个世界(即可思的世界)用作宇宙的范型,然后他才创造出可被感官感知的世界,那我们能够见其形,听其声,触、尝或嗅在它之中的各种事物的世界。

(20)"由观念构成的宇宙"。这位建筑家心目中建造出的城市方案,在开始时并不存在于他心灵之外的外部世界中。

"犹如一枚印章"。它被刻印在他心里,甚于一枚图章戒指的形状能被印于蜡块之上。斐洛在这一段中谈到"印章"或盖印的某种东西时,在他心目中呈现的图像,是被清晰而深刻地印在蜡块上的映像,这相当于现代较为普遍地用来注销邮政汇票,或在我们的护照上记载我们进入某国所盖的图章。

按斐洛的观点,在现世的那类物质和创造过程之间,存在着一种相似的对比性,因为恰如想象中的城市最初仅仅存在于建筑家的心目中,还仅仅是一个梦想一样,"由观念构成的宇宙"亦如此,除了"那神圣的理性"(ho theios logos)之外,没有任何其他的场所——而这就意味着完全没有场所,严格地说,没有任何空间位置。

"创造它们的"。由于把理念的"地位"视为与逻各斯同一,由于对逻各斯创造角色的这种记述,我们终于看到了斐洛在眼下这篇论著中关于逻各斯不得不说的话。

那么，逻各斯是(理念的)“地位”，这是一个从逻各斯实际上本不属于的那个世界中抽引出来的不得已的隐喻，用来形容甚至仅能包含处于纯粹状态的上帝诸多力量之一的那个非空间的领域。斐洛在这里，也为逻各斯指定了秩序和安排宇宙的任务。把形式[1]作为受造世界之范型的观点是柏拉图式的，而把心灵作为形式之处所的观点则源于亚里士多德，斐洛企图把这两种观点结合到犹太创世学说中。

(21)“以真为基础的善”。在这一节中，斐洛认为特殊的力量是宇宙由以被创造的那个创造力。它的源泉是上帝之完美的善。如同他在这里一样，斐洛在别处也多次断言，世界被创造所为了的那个原因，即终极因，是上帝的善。他注意到，古人说过，万物之父和创制者是善。在这些古人、犹太种族祖先们中间，首要的一位是摩西。按斐洛的看法，摩西教导说，“世界被造的原因”是“永生之上帝的善，它是他最重要的恩惠”，而且“自身是原因”(《论上帝的不变》108)。在斐洛看来，创造世界是上帝之爱和善的表现。在眼下的这一段中，斐洛又增添了进一步的思想：上帝之爱使得他把自己的完美本性分出一份给予本身既无美，也无爱，但却能够变成万物的那种东西，即物质。斐洛创世说的这一方面，不应被忽视。尽管他有二元论的实在观(这种观点使他时常轻视物理实在)，但斐洛的见解基本上还是乐观的、有希望的。某物是必需的(Possible)，尤其对于创世而言，因为上帝把自身的部分赐予它。

(22)“它经历了变化”。就其自身的本性而言，物质是无序的，没有性质的异同，也没有任何灵魂。它是哲学家们称之为无形式的物质，无定形的块团东西，它的各部分彼此排列混乱，整体处于不和谐状态。斐洛在这里，使用了一系列相似于在柏拉图、亚里士多德和斯多亚学派的著作中使用的专门术语来描述物质(参见本书第 129 页)。在其他论著中，斐洛重复了其中的一些描述，也添加了另一些术语。在《论特定律法》Ⅰ.328 中，他称物质为“无形的、混乱的”。在《谁是神物的后裔》140 中，“无形式……及一切特定的性质”被说成是物质的一个特征(参见《论名称的变化》135)。《论梦》Ⅱ.45 则把物质描述为“先前缺乏形状”。

但是，宇宙的物质基质是能够被改变的，也能被赋予先前缺乏的、

[1] 这里的“形式”(forms)指理念。因为柏拉图的“理念”(idea, eidos)和亚里士多德的“形式”(tidos)同出一源，即动词 ideō。——译注

斐洛所开列的那些性质。在创造发生时,它就被赋予这些性质,而且,它被造得与"更加优美的模型"相似(斐洛实际使用的是"理念"一词)。与斐洛在这点上的说法相关联的,是他在多个地方把逻各斯形容为"切割者"(Cutter)的说法(例如,参见《谁是神物的后裔》140,在那里,斐洛声称,上帝用他"自己的圣言,即万物的分划者"来分划先前"没有形式或性质"的"宇宙的本质",并为源于四元素的动物和植物赋形,而这四种元素又是与原初的、形式上的物质分离的)。所以,在斐洛看来,正如把四元素从物质中分离出来一样,特殊种类的动物和植物的实际创造,是神圣逻各斯的工作。

(23)"无需顾问的帮助"。在《对律法的隐喻解释》Ⅱ.1~2 和其他地方,斐洛解释说,《创世纪》2:18 的意思是,上帝与人不同,是惟一的、孤独的。所以,独力无助的上帝(既然在他之外,没有一个人相助)决定把"丰富而充足的恩惠"施予无形的物质,既然物质本身无力量获得任何善的东西。斐洛企图解释,明显包含着大量善物的物质宇宙是如何最终获得这些东西的。宇宙中的善物源于上帝,但他所赐善物的数目不是按其拥有的巨大的量的比例来赐予,而是按接受者的接纳能力。上帝的力量无比巨大。在上帝那里,存在着比受造物领受到的恩惠能量度多得多的赐物,因为上帝的存在是无限的。受造物不能吸纳上帝能赐的一切;假如受造物全部吸纳,就会崩解。所以,上帝是按世界接纳恩赐的能力的比例来施赐的,以确保赐物和接受者之间相互关系的完美。

(24)"靠智力认识的那个世界"。斐洛在这里断言,那个世界,即 Kosmos noētos,是"已在从事创造行为时"的上帝的逻各斯。在《论亚伯和该隐的祭品》83 中,斐洛把逻各斯说成是在"无数的各类理念"中完满无缺的。有时候,他又把作为上帝思想的逻各斯说成,当其表现了那神圣的思想时,进入它存在的第二时期,并有着在上帝的本质之外的存在。斐洛到底如何打算他的话被人理解,是不确定的。他把逻各斯说成理念的全体,并隐喻地说成理念的空间(参见上面第 20 段,并参见《论梦》Ⅰ.66)。在《论梦》Ⅰ.62 中,斐洛指出,上帝"用无形的力量,全部而安全地充满了"他自己的逻各斯。但是,被表现的神圣思想并不必然地包含有"在上帝的本质之外"(摘引这句在上面引用过的短语)的无形心灵的观念。即使当斐洛说到"先于逻各斯的上帝"(pre-Logos God)时(参见本书第 107 页),他讲的也不是时间上的在先。上帝比他

的思想更伟大，比他的逻各斯更伟大，但是，他的逻各斯是他的，是他的部分。就此而论，上帝的本质包含思想、逻各斯。

"创造行为"。在犹太人斐洛看来，上帝是创造主。他把上帝称为创制者和父亲（第 7 段），称为创造主（《论天使》46），在其他许多段落中，他也用相同的和其他的术语来表明对上帝创造性的信仰。无论上帝使用什么代理或方法，他自己都是创造性动因的惟一源泉，在创造时，他自己扮演的都是原创者（参见第 23 段）。然后，斐洛重新提到了他自己使用的建筑家和城市的比喻性说明。仅能被智力认识的那座城市，是热衷于城市构思的那位建筑家的理智能力。那么，逻各斯就是热衷于设计将要生成的世界之理性过程的上帝之心灵。

（25）"坚持这种主张的，是摩西，而不是我"。对斐洛产生深刻影响的人物，可能是希腊哲学家，如柏拉图、亚里士多德、斯多亚学派以及其他人，但是，他却把他对《创世纪》中创世故事的解释，把他对逻各斯的说明（即：逻各斯是存在于无形理念之中的上帝的心灵），归因于摩西。在斐洛那里，摩西是至高无上的权威。斐洛似乎时时都力图主张，在哲学家们的著作中，投合他心意的任何东西都是为了犹太教，而这只不过是通过使用隐喻解释的方法，似乎就可以从"犹太圣经"中抽引出来的。有时候，我们觉得，他所做的就是这个，虽然有着很好的动机。有时候，他之所以这样做，是因为在其研究中遇到的那些哲学观念在他看来，似乎是如此的健全和完美，以至于他觉得，他必须把它们与他的犹太教结合在一起。有时候，毫无疑问，他明白了它们的种种暗示，在《圣经》中，另一个人（another）不会做。有时候，他又发现，柏拉图和亚里士多德以一种方式表达的东西，《旧约》（或毋宁说是摩西）以另一种方式表达了。他要做的一切，只是使重叠和相似的东西显现和明确。

我们不应因斐洛在提出他自己那原创的和独特的对犹太教的阐释时使用了他在希腊哲学家们的著作中遇见的语言和观念而大惊小怪，因为这种借用在思想史上总是经常发生着。斐洛自己的语言和观念，有力地吸引了基督教的神学家们，他对与他同时代的某些基督徒及其后继者的影响，或许是很大的。他的观念，他阐释《圣经》的方法，以及他的辞典编辑上的知识，对基督教产生影响的过程，可能早在《新约》第一批作者的某些人生活的时期就已经开始了。或者，至少可以说，他的观点以及用以表达观念的语言，属于浩瀚的希腊文化之潭，不仅他，而且某些早期基督教作家，都是从中抽取概念工具的。如果说斐洛借用

了柏拉图和亚里士多德的语词和概念，那么，那些语词和概念（至少是其中的一些）一旦被斐洛使用，就成了必须加以研究的文献（譬如第四福音）的文化背景，假如想要理解这些文献的话。

五、作为圣言的祭司长

〔《论飞跃与发现》106～112（ⅩⅩ）〕

我们提出来加以讨论的第四点也是最后一点，是为逃亡者们的回归约定的时间问题，亦即那位祭司长之死的那个时间。如果照字义去理解，这个问题会引出很大的困难。因为在这个问题上，即使所犯的罪过相同，律法施予的惩罚是完全不平等的，既然有些即将长时间地逐放，有些的时间较短。因为有些祭司长活得高龄，另一些则死得年轻；有些在青年时就被任命了，另一些则直到年迈才被任命。进一步说，那些犯有无意杀人罪的人中，有些在祭司长任职期的一开始即被逐放，有些则到了祭司长濒临死亡时。所以，有些人在漫长的岁月中，都被剥夺了在家乡故土生活的权力；而另一些人或许仅被剥夺一天，在此之后，他们就将返回，昂首挺胸、耀武扬威、喜笑颜开地出现在曾被他们杀死的那些人最亲密的亲属面前。如果我们采用科学的阐释方式，即探寻蕴含在字面语词表面之下的含义，那么，我们就会避免由这段难以处理的话（虽然它非常费解，但却能够被恰当地破译）引起的这种困难。因为我们说，那位祭司长不是人，而是圣言，毫无有意的甚或无意的差错。因为摩西说，无论是在他的父亲，即心灵方面，还是在他的母亲，即感知方面，他都不能被沾染（《利未记》21:1）。我想，既然他获得了不朽而完全纯粹的双亲，即他的父亲是上帝，母亲是智慧，万物都经由她才得以存在，再者，因为他已被涂上膏油（我的意思是说，他的主要部分是被灿烂的光辉照耀的），所以，他就被认为有资格“穿上圣衣”。现在，自有永有的他那至高无上的圣言，把世界作为外套穿着，因为他用土、气、水、火，以及发源于这些东西的万物装扮自己。但是，灵魂的衣服部分地是肉体，虽然这智慧之士的心灵穿戴着德性。而且，据说他决不会从头上卸下法冠，也就是说，他决不会放弃这标示王权的饰物，虽然权威的这个象征的确不是绝对的，但却是副王权力的象征，是令人敬慕的物品，此外，“他也决不可撕裂衣服”（《利来记》21:10）。因为正如已经说过的，自有永有

112 的他之圣言是万物存在的保证，并使万物结合在一起，形成整体，使它们不致被松散和分离。扼要地说，就灵魂获得了力量而言，它不允许肉体的任何部分反乎其本性地被切割或分解，相反，就它的责任而言，它要保持所有部分的完整，并在它们彼此之间那种未被破坏的和谐与统一的关系之中指导它们。同样，这智慧之士那被完全纯净了的心灵，在未受损害和损伤的条件中保持德性，甚至在更为坚实的善之中，增加本性上属于它们的亲属和伙伴。

在这里，斐洛是在解释他称祭司长为逻各斯的含义，而且 vice versa，正如他在别处所做的（参见《论亚伯拉罕的移迁》102）。这段话，也让我们再一次看到了斐洛所使用的隐喻解释法。

（106）“那位祭司长之死”。这是暗喻《民数记》35:9 ~ 34 中的那段话。那段话指出，逃亡者们必定留在“避难的诸城”中，直到他们犯罪时在位的那个祭司长死亡。对这段话的其他方面的问题，斐洛已经讨论过了。我们注意到，斐洛选择来阐释的段落，或者是因为它们适合他的目的，或者是因为它们是对学院的听众或对亚历山大里亚的犹太会所中咬文嚼字的犹太人解说的《圣经》本文的部分。

“如果照字义去理解”。关于为逃亡者的回归所规定的那个时间（亦即被规定为那位祭司长死亡之时的时间）的说明，假如照字义理解，就会引出“很大的困难”，至少在诸如斐洛这样的人看来是如此。他注意到了诸如《民数记》35:28 那样的段落中某些更为明显的困难。对同等的罪过施以不同等的惩罚，因为逐放时间的长短根据祭司长的生命时段而变化。

（107）“仅有一天”。《民数记》35 中制定的规范是如此的荒谬可笑，以至于犯有无意杀人罪的人中，有些人的全部流放时间只有一天，而另一些则被判处流放很长时期。这是因为，有些人的犯罪出现在祭司长漫长任职生涯的早期（而他又是在青年时就被任命了的），另一些人则是在祭司长死亡前夕犯罪的。公正受到了嘲弄，因为后一类罪犯能够趾高气昂、喜笑颜开地回来，甚至出现在他们的牺牲品的关系密切的亲属面前。

（108）“科学的阐释方式”。当然，这意指隐喻法。正如我们上面已见过的，它是一种在字面语词背后探寻隐含意义的方法。这样一种解释方式的采用，使读者能够避免文本字面意思的困难。

通过使用隐喻解释,斐洛得出了这样的结论:“祭司长”根本不是一个人,而是“圣言”。正因如此,它没有丝毫的不公正,无论是有意的还是无意的。那么,《圣经》的那文本,涉及的就不是人,而是一个完全无罪的神圣的存在,即逻各斯。逻各斯到底有多么神圣,在上文的前面一段中已经作过清楚的阐述。在那里,斐洛说,逻各斯从来没有可见的形象,是上帝的映像——“这个一切理智对象中最年长的东西……最接近惟一真正的存在,即上帝,在他们之间……没有任何间隔或距离”(第101段)——上帝以宇宙马车所有者的亲切口吻对他的逻各斯的言说,就仿佛对马车驭者的言说。

(109)“不朽而完全纯粹的双亲”。斐洛在这里,仿佛是在描述逻各斯的家谱。但他首先指出,逻各斯既不能被心灵(这里称为父亲),也不能被感知(这里称为母亲)所沾染,而其他人(甚至包括祭司长)则能被它们沾染。既然斐洛把祭司长当作逻各斯的象征,在他的心目中,可能想到的是《利未记》21:11的话,那一节是这样说的:犹太人祭司长不可挨近其父亲的或母亲的尸体,乃至任何尸体,因为有被玷污的风险。为什么在逻各斯那里不会发生被沾染的情形呢?其缘由是,逻各斯不同于世俗的祭司长,没有人父和人母,也没有以心灵和感知形式出现的双亲。逻各斯是纯洁双亲的纯洁孩童。他的父亲是万物之父的上帝,他的母亲是智慧,“万物都经由她才得以存在”。这里,像在《箴言》8:27~31和《所罗门智训》9:9中一样,上帝创世时的代理者角色被指定给了智慧,而不是逻各斯——这是二者的一个表面区别。但是,逻各斯和智慧之间并无实在的区别。这一点,有斐洛的话表明:在《论特定律法》I.81中,斐洛指出,“上帝的映像是圣言,经由他,整个宇宙被造成”。同样,在《论亚伯和该隐的祭品》8中,他说,“整个宇宙被造成,靠的是圣言”。那么,斐洛在眼下的这段话中,为什么要显现逻各斯和智慧之间的差异呢?原因似乎是,当他思考的是作为世界中内在东西的逻各斯时,使用的是逻各斯一词,但在有时候,当他思考的是可以理解的世界中那不朽的逻各斯时,用的则是智慧一词,虽然从他的论述明显可见,祭司长在两个方面均是逻各斯的象征。

当然,不应忘记,斐洛的意思并不是指逻各斯曾经产生,虽然在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.175中,他说,“上帝之言遍及全世界,是一切受造物中最年长的,也是最普遍的”。这似乎牢固地确立了逻各斯在受造物等级系列中的地位,而这可能是与《约翰福音》1:8形成鲜明对照的一

个观点。关于这一点，应该注意的是，当斐洛断言逻各斯以智慧为母时，他只不过是要表明，内在的逻各斯在可以理解的逻各斯中有其源泉。

(110)"被灿烂的光辉照耀"。当继续其把祭司长作为神圣逻各斯的隐喻解释时，斐洛提到了世俗的祭司长涂上膏油，指出他的"主要的部分"充满了"灿烂的光辉"。上帝自身是光，逻各斯的引导能力被灿烂的光辉环绕。照耀逻各斯的引导或统治能力的光辉是如此灿烂，以至于用源于《利未记》21:10 的话来说，他被认为有资格"穿上圣衣"。

"圣衣"。斐洛在这里解释说，逻各斯"穿上"世界及其内含的万物，犹如穿上了外衣。在其他地方，斐洛解说了祭司长之圣衣的象征意义(例如，参见《论亚伯拉罕的迁移》102~105)。在《摩西传》Ⅱ.117 中，斐洛指出，祭司长的圣衣表征着"世界及其各部分"，包括四元素、天上诸物体和黄道诸力。在另外的地方，他又说，圣衣象征半球和黄道诸宫，并断言，事实上，这"圣衣"是"宇宙的表征"(《论特定律法》I.85~96)。在眼下这一段中，斐洛所做的，是想暗示出，祭司长是内在于可见世界之中的逻各斯的象征。这是斐洛在《圣经》中发现的肯定下述事实的方式：神圣的逻各斯在宇宙中，在它的构造物及其生命中起着作用。正是这个逻各斯，给了宇宙以秩序及和谐，并使它存在和稳定。在《新约》的神学中，把逻各斯扮演的这一角色归给了圣子，例如在《希伯来书》1:3 和《歌罗西书》1:17 中。

"灵魂的衣服部分地是肉体"。在这里，斐洛提出了一个类推，即把人的存在和宇宙生命之内的神圣逻各斯的存在相比较。逻各斯和世界之间的关系，犹如肉体与灵魂之间的关系，因为肉体对于灵魂，是一种外衣。同样，德性给智慧之士的理智穿上外衣。斐洛以这种方式，把逻各斯当作神圣的心灵或思想进入世界生活之中的方法，因为他的上帝超验观成了一个障碍，使他设法思考或言说上帝与物质宇宙之间的直接接触。

(111)"标示王权的饰物"。在《利未记》第 21 章中，对祭司长的部分描述是，他"不可蓬头散发"。斐洛从希腊译旧约圣经的译文中摘引了一些话，但他又作了修改，添上"王冠"，并改变动词，造出这样一句说明："他决不会从头上卸下法冠。"他把这句话解释为，祭司长不会"放弃这标示王权的饰物"。在他看来，这并不是绝对权威，更多的是个象征。它是令人敬慕的副王的象征，一种不可思议的权位，即人只能望之惊叹

的一种权位。这样的权力属于逻各斯。如果说在《新约》中,圣子"用他权能的命令"托住万物(《希伯来书》1:3),那么,斐洛则是把这同一种权能归为内在于世界之中的逻各斯,在《歌罗西书》1:17 中,则把这种权能归于基督:"万物靠他而立。"(也参见第 112 段)

斐洛从《利未记》第 21 章中引出的解说,其最后一句是说,祭司长不可撕裂他的衣服。

(112)"万物存在的保证"。把不同的元素结合在一起,构成宇宙丰富多变的生命,并使之成为一个凝聚着的、井然有序而又和谐一致的整体的力量,是"自有永有的他之圣言"。这是斐洛对别处所述观点的重复。例如,在《论种植》9 中,它宣称的是,上帝使他的圣言成为"宇宙牢不可破的保证";在《谁是神物的后裔》188 中,他又把逻各斯说成是"粘胶和锁链"。在其他一些地方,也有类似的说法,譬如《论上帝的不变》35 和《摩西传》Ⅱ.133,人们可以把它们与《所罗门智训》7:17 加以比较。

斐洛的说明证实了这个观点:在这一段中,斐洛思考的是内在的逻各斯,而不是先于现世的无形的逻各斯(或处在先于现世状态中的逻各斯)。

斐洛在这里使用的"保证"一词,柏拉图在《蒂迈欧篇》中用于使宇宙结合在一起的世界灵魂。几乎可以肯定地说,柏拉图的专门术语帮助了斐洛一步步地完成他的宇宙论,并为他提供了 desmos(保证)一词以描述逻各斯。但是,也应该注意到,斐洛把上帝自身说成是结合宇宙不同部分的"保证"。上帝是"万物存在的保证"、"使万物结合在一起",牢不可破,并牢固地结合"可以分解的各部分"(《谁是神物的后裔》23)。在把宇宙结合成一个统一整体的内在逻各斯的背后,毕竟还有上帝自身的粘合力。使宇宙结合,"使它可以永远存续"(《论亚伯和该隐的祭品》40)的,归根到底是上帝。正是他统管着宇宙事务(《论语言的混乱》170),是宇宙的统治者(《论特定律法》Ⅳ.200)。也能把他形容为宇宙秩序的舵手(《论十诫》53),这个形容既适于逻各斯,也适于上帝。在《论世界的永恒》83 中,也和在《论特定律法》Ⅳ.200)一样,它适于上帝;但是,在《论上帝的不变》129 和《论亚伯和该隐的祭品》51 中,它适于逻各斯。应该指出,人们必须谨防这样一种危险,即把斐洛的逻各斯当作神,既然在逻各斯的背后是上帝。但还应该指出,人们或许也须谨防另一种危险,即把上帝和他的逻各斯分离,使后者显得是一个分开

的、不同于上帝的存在，而不是上帝的逻各斯——他的心灵，如果我们思考在他思想中表现的、渗透万物的宇宙的理性秩序和结合。

“灵魂”。斐洛提出了另一个类推，这次是在内在于世界之中的逻各斯角色与人体中的生命本原或灵魂之间进行比较的。灵魂使肉体的各部分结合在一起，并使其保持活力，这是它的力量之所在。这使各肢体和器官紧密结合，统一为整体。同样，这智慧之士的纯净心灵保持他的德性丝毫无损，甚至使它们比在其他状态下更加紧密地结合在一起。这种促成统一的角色，是逻各斯在宇宙中扮演的。逻各斯对宇宙的关系，有如灵魂之于肉体，纯净心灵之于这智慧之士的生命。如若没有它的存在，宇宙将崩解成它的构成部分；只是靠着逻各斯的存在，宇宙才凝聚在一起，作为一个统一体而持存着。

第三章 斐洛对《圣经》的隐喻解释

第一部分 思想概述

斐洛论及"犹太圣经"的几乎每个内容,出现在"犹太圣经"中的几乎每件事情,他都进行了隐喻阐释。他把《旧约》视为受感应的上帝圣言尤其是《摩西五书》,绝不能"被判定为虚假的证言"(《论亚伯拉罕》258)——也视为"对每个人的言说"(《论名称的变化》215)。但是,他相信,《圣经》需要细心的阐释。正如我们已经见过的,除了少数例外之外,他的论著是对《摩西五书》片断的解说。斐洛是位虔诚的犹太人(参见本书第2~5页),他把"犹太圣经"看得非常重要,但是,这并不意味着他在每一点上都咬文嚼字地注解它们。按照斐洛的观点,"希伯来文圣经"是在它们的作者(们)受到感应而想起感觉世界和物质世界背后的可知理念时,在可与那位哲学家的思想相匹敌的状态中写成的,"希腊译旧约圣经"的译者们,由于充满着相同种类的感应,在把希伯来文译成希腊文时,就产生出毫无差错的准确翻译。那位犹太先知,在书写日后将成为《圣经》的东西时,是一位"无

所不知"的人,既然他拥有"一轮精神的太阳和明朗耀眼的圣光,赐予他完全而清楚的对感官不可见,但却可为理智(dianoia)把握之物的领悟"(《论特定律法》Ⅳ.192)。他们"用他们先辈的律法"训练自己,"而这些律法如无神圣的感应,是不可能被人的灵魂想象到的"(《每个好人都自由》80)。关于《圣经》特征的这样一种被拔高了的观点,加给这位犹太学者的,是一种寻求对它们的正确解读的沉重责任。但是,斐洛是一位不同寻常的犹太知识分子,因为他早就对哲学有兴趣,而且在某种意义上,到了自身成为哲学家的程度——在类似于哲学家一词的现代意义上,他是人们能够称为哲学家的第一位犹太人。他热心信奉的哲学,大体上是柏拉图主义和斯多亚主义的混合物。就柏拉图主义而言,特别是柏拉图的理念论,给他的思维方式帮助最大(参见本书第2~3页和228页)。所以,他必然会遇到调和他所接受的希腊哲学观念和理念与他作为一位犹太人从祖宗那里继承来的圣经宗教和道德的关系问题。此外,他也面临着这样的问题,即:以一种即使他信奉的那位哲学家满意,又不否认他和他的犹太同胞们共同分有的信仰的方式,处理在《圣经》文本中那些以不同方式、因不同缘由出现的令人不快且难以接受的陈述和段落。他是幸运的,因为他使用的隐喻解释方法得心应手,他将其作为完美的工具,以极其娴熟的技艺来掌握,从哪怕最不相同的《摩西五书》的片断中抽引出哲学观念。

一、隐喻和隐喻解释之间的区别

理解下面二者之间的区别是很重要的:一是隐喻的创作,二是文本并不必然地被它的作者作为隐喻来创作,而是通过隐喻解释方法来阐释。一位作家,例如小说家,可以决定按他的观点,间接地凭借隐喻,通常是用一个故事,来表现人或物的命运或前途;在故事中,存在于虚构的事件联系里的人物和事物,只是一些符号,表征构成真相的实情或作者意欲传输给读者的真理。这样的隐喻故事,要想恰当理解,必须要么像译密码那样费力地逐条翻译,要么用更为精巧的隐喻,通过随着阅读而增长的认识和意识,明白表面意思下面蕴含的虽不太明显却更为深刻的含义。布尼安(Bunyan)的《天路历程》(Pilgrim's Progress)就是隐喻的一个例子,虽然不是最好的或非常好的例子(它在哄骗方面很难说得上巧妙;事实上,诸人物的名称清楚地表示出了所要讲述的真实故事

的含义)。诗文隐喻的例子是但丁(Dante)的《神曲》(Divine Comedy)。有些(或者全部)耶酥的寓言也可能是隐喻的,例如关于播种、收获的故事,牧羊人找寻和发现丢失了的羊只的故事,它们间断地说到上帝王国的一些方面。可见,就其本性而言,隐喻必须像这样理解,而且必须借助隐喻解释的方法来阐释。这种方法承认,在一篇隐喻中,全然不是它显出的东西,关于一个主题的故事,事实上可能是有关另一个主题的,但是,之所以要那样讲故事,是因为它的创作者意欲使它对读者产生刺激,使之在完全不同的实在空间维度中进入思考某物的新方式。然而,这种适合,也打算用于隐喻的方法,是有可能应用于不是隐喻的文本的。这涉及到要把非隐喻的东西当成仿佛是隐喻的东西来处理。斐洛对隐喻阐释方法的操作技巧非常娴熟,以至于他竟然能够从一份火车时刻表中稳妥地抽引出对柏拉图理念论的说明!因为《摩西五书》中不少的字面意思要么是他难以接受的(缘由下面再讨论),要么按它说的东西,没有特别的激励或振奋作用,所以,斐洛敏捷(我们可以觉得)而欣然地转向了隐喻解释法,因为这种方法使他能够依然是他民族《圣经》的忠实而执着的研究者,而不会感到对它的每句陈述的字面意思有所违反,而且,也使他能够保持其对于实在的哲学理解的依恋,而这种理解,是他从哲学家那里,尤其是从柏拉图和斯多亚学派那里引伸出来的。

二、对快乐和德性的隐喻

当然,斐洛并不是属于那些能够产生出高质量隐喻的特殊类型的作者。在斐洛的隐喻解释的例子中,最有趣的(虽然不是最激动人心的)一个出现在《论亚伯和该隐的祭品》19以下。它是阐释《申命记》21:15~17,即摩西律法关于人有二妻,一为所爱,一为所恶的规定。斐洛立即解释说(直接转向隐喻阐释):“我们每个人都与两位妻子配偶”——一为所恶,即“快乐”,一为所爱,即“德性”。然后,斐洛继续进行他业已开始的对《圣经》的隐喻解释,引人一种他自己的隐喻或寓言,在其中,“快乐”被形容为一位娼妓或高等妓女,斐洛对此进行了大量的细节描述。但是,它不是纯粹的隐喻,而是提炼的隐喻,既然斐洛告诉我们,他所写的实际上是快乐,而不是娼妓。“在快乐”和“德性”之间冲突的故事中,“德性”被“快乐”挑逗的、引诱的话语激怒,于是走上前来,

对男人讲述她自己的观点。她揭露"快乐"的真相,其手法是,在"快乐"的自我吹虚之外,添加一份目录(在斐洛的著作中,其他地方均未发现有类似的内容),上面列着如果男人屈服于"快乐"的奸计,他将被其击败的150种邪恶。然后,"德性"对男人们提出了某种辛劳,这辛劳虽然表面上痛苦,但却导致一切善的结果。斐洛解释说,辛劳像光一样,是不可缺少的。斐洛的隐喻建立在色诺芬(Xenophon)的神话基础上,他又将其归于普罗狄库斯(Prodicus),在这神话中,当赫耳枯勒斯(Hercules)站在生命的十字路口犹豫不决时,"邪恶"和"德性"都向他游说。这个斐洛版本的隐喻神话已被人形容为素材贫乏,斐洛本人也被描述为完全缺乏创作天赋。这样说或许更公平一些:斐洛具有的那种天赋不是创作文学类、诗歌类的大隐喻。斐洛擅长的是隐喻阐释,即把其他人写成的东西(包括故事、家谱、数字、人物、地名,以及《圣经》中出现的几乎其他一切内容)转换成他以这种方式阐释的隐喻,以产生出道德的、精神的、形而上的、最高种类的真理。

三、隐喻的起源

隐喻解释法作为一种方法,在斐洛应用以前,就早已非常广泛而有效地存在很久了。"隐喻"一词(它是关于这样的陈述:显得在说一件事,实际上意指另一件事)的第一次出现,是在公元前三世纪斯多亚派的克里尼雪斯①的著作中。其他的希腊思想家曾经把隐喻阐释法用于荷马史诗,将荷马的诸神处理成道德行为和非道德行为的象征。人们也已注意到,隐喻阐释法在斐洛时代以前的亚历山大里亚已存在了。"希腊译旧约圣经"本身也表现出隐喻的趋向,因为它意译了"希伯来圣经"中某些神人同形同性论的内容。"智慧书"包含有隐喻解释——《出埃及记》17:19的"柱"在《所罗门智训》10:17中被等同于"智",《出埃及记》12:23的"灭杀者"在《所罗门智训》中被等同于"上帝圣言"。在公元前二世纪时,阿里斯托布洛(Aristobulus)显然写过对摩西律法的评注,在此之中,他力图证明,希腊哲学家和诗人们已经接近于一种最初的希腊译旧约圣经了。我们拥有的他著作中的一些残篇表明,隐喻方

① Kleanthes(英文译为cleanthes),公元前313~232年,是斯多亚派创始人芝诺的继承者。——译注

法已在被运用,以便减弱或消除《旧约全书》中的神人同形同性论。可能作于公元前 150 ~ 100 年的《亚里斯蒂亚书信》(The Letter of Aristeas)表现出这样的倾向,即:在散布的犹太教(Diaspora Judaism)内,对《旧约》中显见的似神话似因素感到不安。爱列亚扎(Elcazar)对《摩西五书》的卫护之所以受到赞扬,就是因为他实际的证明,摩西律法中的有些内容需要从精神实质上加以阐释。譬如,禁吃肉食鸟的戒律实际上是教导人们,不要掠夺或虐待他们的同类(参见 Bartlett 1985:2 以下)。

应该注意的是,在斐洛对犹太《圣经》使用的隐喻阐释和犹太法学家们对同一些《圣经》的解释之间,存在着相似性。斐洛之所以能够醉心于他对《圣经》的隐喻,仅仅因为犹太教允许离开《圣经》文本严格的字面意思加以阐释的自由度。犹太教法典的文献包含着与斐洛著作中相似的隐喻解释。例如,在某个地方,《出埃及记》15:25 的树被说成是戒律的象征。但是,却没有斐洛式的被延伸出去的哲学隐喻。虽然如此,原则是完全相同的,即:《圣经》中的一个东西被另一个东西来解释。在犹太法学家那里,后一个东西与前一个东西一样,无论措辞还是意思,都是依据《圣经》的,在斐洛那里则不同,《圣经》的语词经常是用希腊哲学的观念来解释的。像斐洛那样,犹太法学家们关心《圣经》中的拟人论内容,把它们解释成上帝为使人们便于理解而默许的。但是,犹太法学家处理那些其字面含义引起麻烦的段落所使用的方法,却与斐洛的方法不同。譬如,被斐洛视为荒谬,而被巴勒斯坦的犹太法学家们视为含义不明的那段话(即《利未记》13:11 ~ 13),斐洛坚持主张必须用隐喻解释,但犹太法学家则谨慎地断言:只有上帝知道它意味着什么。把斐洛和犹太法学家的犹太教区分出来的阐释方法的差异并非很大(虽然存在着水平高低的差别)。基本的和主要的差异,是斐洛和犹太法学家们视什么为对待神圣《圣经》的态度。与斐洛相比,犹太法学家们以更大的敬畏心态来看待《圣经》的文本。斐洛则靠着他的隐喻阐释技巧的帮助,准备着补充文本显得欠缺的东西,并意欲使它在源头和特征上从一开始就远离犹太《圣经》。

在《论种植》127 ~ 129 中,斐洛提出了他对赫西俄德讲的宙斯如何与谟涅摩绪涅(Mnemosyne)同居,随后生下缪斯九女神的希腊神话的看法。斐洛称它为"一个老故事",而他所提出的故事的形式则是否定拟人化的。被斐洛形容为"聪明人编造"的希腊神话,被他理解为(因为

他暗示它已被理解了)体现了这样的真理:上帝创造了在每一细节上都完美无缺的宇宙,也如此创造了"缪斯的家族和赞美歌",以使人们能够颂扬创造主及其完美的受造物。在这一段中,斐洛说,他的耳朵曾经"渴盼聆听教诲",而这使得他把这个故事当作表述了一个重要的真理,即理解为一种隐喻,或一种被隐喻解释的象征来接受和使用。斐洛那渴盼的耳朵所依赖的,是另外一些教师和注释家,有些在犹太教内,有些则在犹太教外。这一点,他用这样的表白说清楚了:"我也曾听过把这一段作隐喻解释的某些自然哲学家的话。"(《论亚伯拉罕》99)从一定意义上讲,这里的"自然哲学家"或多或少等同于我们的"神学家"一词,在斐洛看来,好的神学家应该是隐喻注释家。"自然哲学家"与神学家的等同在《摩西传》Ⅱ.216 中基本上成了不容置疑的要求,在那里所说的犹太人每个礼拜日所致力于的对"自然真理的研究",就是我们所谓的神学研究。

所以很明显,斐洛继承了从某个时候起就已经在犹太教外部和内部实行了的隐喻解说《圣经》的传统。注意这一点也是有意思的:斐洛指出,"自然哲学家们"对亚伯拉罕故事的一部分,即把他的妻子送给埃及法老婚配的故事(《创世纪》12:10~20)作隐喻解释"并非没有很好的理由",因为明显的理由是,假如照字面理解,这故事就包含着对斐洛和任何一个虔诚而开化的《圣经》读者来说不合口味且难以接受的东西。在《论约瑟夫》151 中,斐洛指出:"但是,我却听说,有些学者对该故事的这一部分以不同的形式作出了隐喻的解释。"所以,他能够通过引证犹太教内部他的前辈和同时代人的著作,来证明自己使用隐喻方法是正当的。就这一特例而言,人们以为适合斐洛心意的解释(既然它把所说的这个故事处理成实际上是关于精神超越肉体的)被他提了出来,然后又以这样的话——"这已很多了"(《论约瑟夫》157)放弃了,而且在他的著作中,也没有通常可见的那种冗长的苦心论证。在亚历山大里亚的犹太教内,对《圣经》隐喻解释传统的深厚被下面的事实所表明:被他称为"神圣《圣经》解说者"(《论特定律法》Ⅱ.159)的那些人的教导或解释,给了他诸多指点,其中的一些他接受了(譬如在《论名称的变化》141 中),有些他则放弃了(例如在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.59 中,他把涉及的对生命之树的解释视为是错误的)。在《摩西传》Ⅱ.98 中,斐洛指出,"有些人主张",但在下一段中,他就立即表述了自己的不同意见,用"我自己要说……"这样的语词引出他对《圣经》文本的解释。在《谁是

神物的后裔》280中，斐洛这样说："但是也许，正如有些人所说。"这种话表现了他对某些解释者所持观点的踌躇态度。

那么，有一个隐喻解释的现存传统，至少在亚历山大里亚是如此，虽然并不禁止不同意见的自由争论。而且，隐喻解释者的人数有可能相当多，既然在前面已经提及的有些段落中，例如在《论种植》52中，斐洛用"有些人曾主张"这样的陈述来引出他的讨论。听起来仿佛是这种意思：他在这里和其他地方所提及的，是一群解释者，一个或多个流派，而不是他能够称谓或觉得必须称谓的某些孤立的个人。在《论特定律法》Ⅱ.147中，他说，"但对于那些习惯于把字面的事实转变成隐喻的人们而言"，这个表述不仅告诉我们，在亚历山大里亚有着为数众多的隐喻解释者，而且还告诉我们，他们转向隐喻的动机是为了避开《圣经》字面意思的困难与陈腐，并发现其中能满足（例如）"灵魂净化"的、激动人心的道德的和哲学的观念。

四、作为秘诀的隐喻解释

斐洛把隐喻解释形容为必须传授给人的"秘诀"，他还把非隐喻解释者称为"对隐喻和惯于隐藏其含义的自然真理一窍不通的人"（《论飞跃与发现》179）。所以，斐洛的隐喻解释技巧与他个性中神秘的一面以及他思想中的神秘因素相关，虽然他在隐喻的秘诀传授和隐喻解释本身之间造成的联系也进一步证明，他意欲把他在世俗的思想界所见到的诸多好东西以及把他能掌握的在他周围的文明结合进他对自己的犹太信念的解说中。

斐洛不仅把隐喻解释形容为神圣的秘诀，甚至走得更远，以至于断言，不追随他和他的隐喻家伙伴的那些人实际上已经把犹太教堕落成了迷信。已经这样做了的那些人，是不愿意接受"神圣秘诀"训诫的人，既然他们拒绝"授传"和接受"最为神圣的神诀"。非隐喻的解释者只不过是被"空无的刻毒咒语"所压而发出的"无聊的话语"，而且伴有"愚蠢的习俗和仪式"（《论天使》42）。在斐洛看来，似乎犹太教远不只是对宗教仪式的遵从和对《圣经》文本字面意思的接受。他将其形容为"最为神圣的神诀"，是要暗示，在犹太教内，虽然有另外一些《圣经》的熟练高手，但不是大多数人的方式，刚才提到的那段话似乎也蕴含着，能够实行《圣经》的，才是在智力和精神方面优秀的犹太人，虽然斐洛的话也表

明,他并不愿把"那些心地纯朴,实行着真正而诚实的虔敬之人"排除在隐喻者行列之外。或许是因为他意识到,他和他的隐喻家伙伴们可能会被人斥责为傲慢,所以,他也想要把那种斥责对准反驳隐喻的咬文嚼字者们。

那么,对《圣经》的隐喻解释,需要理智能力,而这种能力只有少数人拥有,多数人是不具备的,虽然无论是这少数人还是那多数人,都可以同等地具有真诚的虔敬。斐洛说,隐喻"对于睁开双眼的人们来说,是宝贵的方法"(《论种植)36),但是显然,这种人在人群中为数甚少。之所以数量少,无疑是由于这样的事实:隐喻解释需要以它的解释者是"自然哲学家"为前提(《论亚伯拉罕》99,也参见《论该隐的后裔及流放》7)。

五、斐洛对希腊术语的使用

在斐洛自己对《圣经》进行隐喻解说的过程中,他使用了一些希腊哲学和修辞学中曾经使用过的、与隐喻相关的专门术语。例如,在《论梦》Ⅱ.3~4 和《对律法的隐喻解释》226 及 231 中,他使用了 ainigma(谜)一词。他也使用了专门术语 ainissesthai(具有修饰意味)。在《论梦》Ⅱ.3~4 中,他说道,"呈现在天梯上的那个幻象"(作为小孩的约瑟夫的一个梦)"的确是莫名其妙的〔ainigmatodes〕",虽然"这谜〔ainigma〕""在很大程度上不对慧眼之士隐藏"。显而易见,由于曾经博览群书,斐洛对修辞学中使用的隐喻专门术语很熟悉,并把它们收入他为解说、注释和捍卫犹太教而使用的那个庞大的学问武器库中。正因为获得了解释工具即隐喻阐释,其结果,他也逐渐地把犹太《圣经》,尤其是《摩西五书》("由于包含在它们之中的谜那样深邃而费解的本性")看作需要"科学的技巧"来加以阐释。仅仅通过运用这种"科学的技巧"来阐释《圣经》的比喻,斐洛就能够成功地既保留《圣经》的基本哲学原则,同时又把柏拉图主义和斯多亚主义的基本要旨,连同(主要)源于希腊的其他哲学观念统统结合进自己的思想之中。他也使用了动词"修饰性地意味"或"具有修饰意味",例如在《论该隐的后裔及流放》18中。在《坏常蕴伏着好》155,斐洛告诫《圣经》的读者,"请他小心地注意以修饰词藻出现的意思,这意思通过处于所用表述下面的更深刻的含义传达出来"(参见上书,178)。斐洛也使用 deigma 和 hypodeigma(表

征、范例),例如在《论该隐的后裔及流放》122,《论语言的混乱》163,《论亚伯和该隐的祭品》120与139等处,而这两个术语构成了世俗的希腊隐喻家们专门词汇的一部分。在《论世界的创造》157中,他拒绝接受早期的《创世纪》故事是"神秘的虚构"的观点。他相信,这些故事实际上是 deigmata,即"可见的创造观念的模式"。在他对伊甸园那个诱惑故事所作的解释中,他说,"所谓的蛇是快乐的一个适宜的象征";所以,他使用象征性语言。《圣经》的语言就是象征性语言。

六、斐洛与拘泥字义者

毫不奇怪,斐洛对隐喻解释方法的采纳、辩护和广泛运用,使他陷入了与亚历山大里亚犹太教内那些把按字面意思去理解《圣经》视为原则问题的人的冲突之中。斐洛所写的大量著作,暗含着大多数《圣经》教师和读者不喜欢甚至拒绝隐喻方法这一现实状况。毫无疑问,这种状况的部分原因是,在他们看来,它使诸如斐洛本人那样的学者能够把外来的观念引入犹太教内,在此过程中,替换他们视为确实可信的犹太教声音的东西。斐洛进行着与拘泥字义者们的连续不断的辩论,但他并不是要完全拒绝他们的《圣经》阐释法,而是想作出删减和补充。对斐洛来说,那些只能看到表面所写的东西,没有探究,因而不能发现他所信服的那种更深含义的人,是愚笨的、顽固不化的保守者。在斐洛看来,"不通晓隐喻"(《论飞跃与发现》179),就是对隐藏在《圣经》表面之后的含义感觉迟钝,就是不知道《圣经》的语词完全是 hypodeigmata。在《论梦》Ⅰ.39中,斐洛给拘泥字义者或原教旨主义者标签为"狭小国度的人",并把他们与大国的居民、"更高思想和情感的人"相对照。在《坏常蕴伏着好》22中,他把他的对手,即指出隐喻阐释所提出的东西并不存在于《圣经》文本中的那些人的特性作了如是描述:"在一定程度上,他们自己也是迷途之人〔就像《创世纪》37:15中那个在旷野上迷失的人〕,因为他们一般不能清楚地看到诸多事情中的正确道路。"他们已被"灵魂之眼的局部盲目"所迷。拘泥字义者们攻击斐洛及其同伴的那类事情能够从他的反驳中推导出来。显然,拘泥字义者们把斐洛和他的隐喻朋友们视为拥有一种虚假的卓越观念,更视为摆出一幅恩人似的神气派头,视为精明的势利小人,但更为严重的是,还把他们视为《圣经》真实含义的背叛者。对《圣经》的隐喻解释,尤其是当把它归为来自

不同种类的非犹太源泉，而又冒充是神圣文本的哲学观念时，需要有力的辩护，也遇到了猛烈的抵抗。在不得不通过否定神话解释的方式来对待神话的人和认为神话所言乃实在发生之事的人之间进行的现代斗争，并不是一场新的斗争。早在斐洛对《圣经》作出隐喻解释的过程中，当他消除他曾相信的神话，并将它们视为 deigmata 或 hypo - deigmata，即有着更高或更深意义的符号时，他就在斗争中有了偏袒，这场斗争和今天发生在《新约》解释的后布尔特曼时代的斗争同样激烈。斐洛与亚历山大里亚拘泥字义者们的争论，部分地是由这个事实引起的，即：他的对手们相信，通过对《圣经》以简单的、文字上的说明，他们已经完全进入它的真谛。持这种观点的那些人，视斐洛为危险的敌人，因为他由于发现了单纯的字面意思的不恰当或不满意，所以便主张，为了得到文本的完全意义，有必要使用隐喻阐释的技术和工具，深掘表层下面的东西。事实上，所谓的拘泥字义者，也并不是把他们自己限定在对《旧约》文本的绝对字义解释范围内，但是，在他们的近于拘泥字义主义与斐洛的相当自由的隐喻解释之间，确实存在着巨大的裂口。

当斐洛在他的《论农艺》中，涉及到《创世纪》9:20 ~ 21 的那段话，即描述挪亚如何开始成为"一位农夫"时，他不能接受这段话仅仅把挪亚描述成农艺追求。他相信拘泥字义者们所遗漏的东西，被这个事实显露了出来：《圣经》把摩西示为"牧羊者"（《出埃及记》3:1），而且，同一个术语也被用来指谓其他人（例如，在《创世纪》30:36 中，用来指称雅各）。诸如此类的段落中蕴藏的意义，远比拘泥字义者们所看到的多得多。决不是说在不同的《旧约》人物方面有两种不同类型的农耕活动的记述，这些术语关涉到对生命的哲学理解，涉及不同的要素、肉体及其器官，以及可能或不可能控制肉体及肉体冲动的精神。按斐洛对《创世纪》9:20 的解释，挪亚之所以是"一位农夫"，乃在于他是一位练习着"灵魂 - 耕作"的正直的人（见《论农艺》20）。由该隐所象征（《创世纪》4:2）的那位不正之人，则被描述为土地的耕夫。《圣经》称之为"家畜（牛）饲养者"的那些人，放纵"性欲器官……贪婪于他们渴求的一切"（同上，38 ~ 9）。斐洛说，"牧羊者"的称号仅适于这类人：他们抑制其低级本性的冲动，断绝"一切过分的、有害的奢侈"（同上，39）。犹如牧羊者治理他的羊群一样，"智者"治理"全人类共同的非理性倾向"（同上，41）。所以，按斐洛的圣经观，关于农夫、家畜饲养者、土地的耕夫以及牧羊者的那些段落，实际上是关于精神和肉体的生命以及二者的相互

关系的。当然，在斐洛看来，《圣经》引导读者完全立志于“牧羊者”的生活，即立志于能控制肉体及其欲念的智慧之士的生活。毫不奇怪，拘泥字义者即使不对斐洛关于人类生活中精神与肉体之间恰当关系的一般观点提出异议，他们也会把斐洛的阐释视为将附加的意义引人《圣经》之内，更甚于抽去它的真实意义。极有可能的是，在斐洛与拘泥字义者们之间的冲突背后，存在着在肉体和精神问题上的根本性意见分歧。拘泥字义者们或许是把斐洛对肉体所持的些许否定性观点当成非犹太的，就像他那过分的理智主义一样。

七、斐洛和叛教犹太人——隐喻的和字面的阐释

人们也已注意到，在亚历山大里亚，确实存在着第三派别的人，他们拒绝斐洛如此热心地采用的《圣经》解释的隐喻方法。这派人由那些叛教的犹太人组成。在他们看来，《旧约》的字面意思是不能接受的，隐喻解释也无一能提供对它的令人信服的阐释。在《论语言的混乱》2中，斐洛可能指的是叛教的犹太人，把他们说成是这样的人——“他们厌恶我们先辈的制度，并通过持之以恒的研究以抨击和贬损律法”。有一位特别爱挑剔的人，不仅放弃了犹太教，而且紧接着毕生加以嘲笑，在《拜见盖乌斯》168～170中，斐洛指名道姓地谈到了他。他被称为赫里孔(Helicon)，据说思维敏捷，擅长诙谐嘲讽，有“刀子嘴”之称，但却将恶意与诙谐混杂——公然把诙谐的矛头直指“犹太人及他们的习俗”，尽管他“自幼”就在犹太教中受到熏陶。可以肯定地说，赫里孔显得是一位叛教的犹太人，成为了一名他先前信仰的批判者，但是，他是否也是一位斐洛及其同时代的隐喻家们运用的《圣经》解释法的批判者，抑或是拘泥字义的解说者们的批判者，正如已经说明过的，就不敢绝对地肯定了。但显然，确实有一些斐洛描述为“居心不良”的批判者，他们运用其“独出心裁的伎俩”，甚至连《旧约》的“文字”或字面意思也加以攻击，更不用说攻击其“内在含义”了(《论农艺》157)。在《论名称的变化》61～62中，斐洛更明确，也更详尽地讲述了他如何听到“一位不信神的、不虔敬的家伙的嘲笑和辱骂”，这家伙“以嘲弄的方式”挖苦对亚伯兰(Abram)和亚伯拉罕(Abraham)、撒莱(Sarai)和撒拉(Sarah)名称之间差异的解释，即包含着远远超出字母的字义增减范围之外的

意思。可能的情形是,这位嘲笑者是一位叛教的犹太人,既嘲弄拘泥字义者,又取笑对《圣经》的隐喻把握(尤其是在用"肮脏的恶棍"这样带强烈感情色彩的语言来形容他时)。但同样可能的是,所谈及的这个人是一位非犹太的怀疑论者,在他看来,他嘲笑的东西似乎是些对《圣经》解释的空想而不可信的结论,无论是斐洛的还是拘泥字义者们的解释,当然,他更为嘲笑斐洛的隐喻方法。几乎可以肯定,在《论醉》65 中提到的那些嘲笑隐喻解释老手的人,不是指叛教者,更有可能指皈依《圣经》的犹太人,他们满足于《圣经》的表面意思,"被置放在他们眼前的外表所蒙蔽,洞察不到看不见的、掩隐在暗处的价值"。

注意这一点也是很重要的;斐洛对那些仅仅接受《圣经》的隐喻意义的人也进行了批判。斐洛本人经常地不仅说明《旧约》某段字面的和显明的意思,而且指出,他把这种字面意思视为重要的和有价值的。在《论梦》Ⅰ.120 中,斐洛宣称:"我们的赞美目标不仅被那位立法者的隐喻的和哲学的教导曲解,而且也被字面故事中教诲的劳苦与忍耐的行为方式所曲解。"在《坏常蕴伏着好》22 中,斐洛对拘泥字义者的指责包含着斥责他们"灵魂之眼的半盲",其含义是,他们在文字水平上从《圣经》中抽取东西并无过错,但他们却没能通过隐喻解释从中抽取出东西。在《论亚伯拉罕的迁移》91 中,斐洛将这种观点阐述得非常清楚,当说到《创世纪》中的安息日意味着"教诲永恒者(the Lenoriginate)的力量和受造物的不行动"(即,关于上帝的本质和人的本质,把真理让给隐喻解释)时,又极力主张,"让我们不要因为这个理由而废除为了它的礼仪而制定的律法"。关于"节日"(the Feast)(或一般意义上的节日的保存),斐洛指出,这是"灵魂喜悦和对上帝感恩的一种象征(Symbolon),也是"一年四季的一般性集会"所要遵守的一套规则(同上,92)。关于割礼的律法,他也作了类似的说明(同上),并用这样的话作为这段讨论的结尾:"如果除了事物的内在意义给我们显示的东西之外,我们对什么事情均不留心,那么,我们对于圣殿的神圣以及许许多多的其他东西,将会一无所知。"在斐洛著作的这个重要部分,在关于字面和隐喻解释的论证中,最后的一步是他的如下断言:犹如肉体和灵魂各自都重要一样,字面和隐喻解释亦如此,为了探索《圣经》的隐喻意义,"我们必须注意律法的文字"(同上,93)。的确,斐洛论证道,只有通过保持和遵守在其文字意思上的《圣经》诸律法,读者才能"获得这些文字是其符号的那些事物的更为清楚的概念"。在这一段的最后一句话

中，斐洛把一种自我保护性的辩护成分引入自己的论证："此外，我们将不会惹起众人的非难以及他们肯定会对我们提起的指控。"（同上）

看起来，斐洛似乎因为强调隐喻解释揭示了更深层次的真理但显得忽略《圣经》文本的字面意思而已经遭到了批判；似乎他也接受了，为了实现把希腊哲学观念和隐秘的、更深层次意义上的犹太《圣经》结合起来的奢望，他不得不付出的最小代价，是以一种真诚的或假装的态度，尊重并遵守《圣经》的字面意思。在《论亚伯和该隐的祭品》78 中，斐洛承认，"如果不是为了完美德性的获得，概而言之，为了公民的德性生活"，那么，用《圣经》中包含的"古代和光荣时代的思想"来喂养人的心灵是值得的，也值得"追溯高尚行为的悠久传统，而这种传统，历史学家和所有的诗人族都传递下来，存于他们自己及其子孙后代的记忆中"。然而，存在着一种可为人所获的更高智慧和更高德性。所以，按照斐洛的看法，人不应"拒绝任何学问，哪怕它穿越时代长河，变得古老"；确实，人应把"阅读圣贤之书，倾听源于通晓古代人士之口的箴言古谚和旧世掌故，以及追求有关古人旧业的知识"（同上，79）作为自己的目标。但是，虽然"无所不知是愉悦的"，却存在着一种高级的、"自我感悟的智慧"，上帝能引起它在灵魂中的增长，而它胜过一切其他智慧，因为与其说它是"人的向导"，还不如说是上帝的智慧。在《论语言的混乱》190 中，斐洛在前面各段（同上书，183 ~ 189）里提出了他自己对《创世纪》11:7（即：上帝指派他的副手或天使给不虔诚以"混乱"的惩罚）的隐喻解释之后，他提到了那些仅仅遵循"外在和显见东西"的人的结论，即所论的那段话与"希腊语和野蛮人的语言的起源"有关。斐洛加了一句有趣的评论："我不会责备这种人，因为真理或许也在他们一边。"然而，他也忍不住说，他会劝告拘泥字义者"进到隐喻解释，承认文字是喻，实质在暗处"。所以，断言斐洛没有为《圣经》的字面意义留余地是非常错误的，虽然他本人无疑地更倾向于"进到隐喻解释"。

为什么是这样呢？斐洛采纳这种特殊的《圣经》解释方法，即我们熟知的隐喻方法的理由是什么呢？首先必须说明的是，由于他崇高的上帝观和圣经观，斐洛也是被逼到隐喻解释方法的——假如不是这种方法早已存在的话，他也必定会发明出来。在他看来，《圣经》（即基督徒称谓的《旧约》）是上帝的启示之言。《圣经》"决不能被判定为虚假的证明"（《论亚伯拉罕》258）。但是，作为一名理智的、受过教育的、有文化的读者，他明白，如若按字义理解，《圣经》能被判决为有违上帝圣言

之罪。毫无疑问，隐喻解释使斐洛既能够保持他自己作为一名受《圣经》启示的犹太人的真诚而执著的信仰，又能够保持对他从希腊－罗马世界的哲人们的研究中洞察到的真理的忠诚。他相信，《圣经》是按上帝之言对每个人言说的(《论名称的变化》215)，但是，只有经过细心阐释之后，它所传递的普遍信息才能被人理解；而既符合所言又符合蕴意的细心阐释，乃是隐喻阐释。斐洛相信，《圣经》包含的东西，无一没有价值。在《论梦》Ⅰ.92～94 中，他讨论《出埃及记》22：26～27，并证明，如果照字义去解释包含在其中的训令，会陷人荒谬。以这样的解释为满足，乃是“完全没有明白无限伟大的上帝之伟大美德的人们的特征”。所以，在某种意义上，斐洛的上帝学说正是他采用隐喻解释方法的终极原因。在《坏常蕴伏着好》13 中，他宣称：“啊，我的理解力，如果你像这样去探究既是上帝之言，又是上帝所爱的人们所立律法之言的预言，你将不会被迫承认任何卑劣的，或与他们的高贵不符的东西。”由于《圣经》是上帝之言，也是他的圣旨(Word)，所以，不能发现与他不符的任何东西存在于其中。某些段落初初一瞥之所以显得不是那样，是因为文本的真正意义尚未被把握。要把握它，就需要读者或者是一位隐喻者，或者聆听或阅读隐喻解释者所讲的东西。斐洛确信，对于他的人民来说，这后一个需要至少已遇到了。

八、斐洛的《圣经》观

正如他在前面引用过的那段话(《坏常蕴伏着好》13)中所做的那样，斐洛所持的《圣经》观使他必然要问：“任何一位有常识的人，怎么能够认可我们现在正讲述的这个故事呢？”他所说的这个故事，仅仅讲了雅各怎样派他的儿子而不是仆人去把他的其他孩子的新消息带来(参见《创世纪》37：14)。如若斐洛不能使自己“认可”约瑟夫受雅各的派遣的故事，那么，他就不得不进一步拒绝《圣经》中包含着的更多的其他事情。这种强烈的厌恶，成为一种压力，致使他发展出被形容为“二级《圣经》观”(The Two－level View of Scripture)的东西。虽然他不接受整个《圣经》文本的字面意思均无价值的观点，但却得出了“律法书的全部或多数是隐喻”(《论约瑟夫》28)的结论。他对他所讨论的多数《圣经》段落的反动，是要洞察其中的两种意义，一种在另一种之下，或两种意义是并排着的。人们已注意到，这种《圣经》观虽然贯穿在他的整个著

作中，但最为显而易见的，还是在《“创世纪”问答》和《“出埃及记”问答》中。或许是因为，与他的其他著作相比，这两部论著是写给还不甚老练成熟，因而还不大欣然放弃字面意义的读者的。无论如何，在这两部论著中，斐洛规则地说明其两种意义，通常是先涉及字面意思，尔后是隐喻意思，虽然在有些时候，次序又倒了过来。他所使用的多样性表达惯于表示从一种向另一种的转化。斐洛这种述说情形的一个典型例证，出现在《“创世纪”问答》Ⅰ.94，在那里，当注释《创世纪》6:7 时，他说，“字面意思是……”，稍后又说，“但是，就其隐喻的意思而言……”。有时，他并不给出字面意思，而是直接过渡到隐喻。有时，他又说：“就字而意思来说，没必要给出明白的解说。”(《“创世纪”问答》Ⅰ.6)

斐洛在两部“问答”著作中经常使用的两种表达，为我们把握他对阐释任务的理解，提供了重要的帮助。当涉及一句文本的“字面意思”时，他经常使用的表达是 to rhēton(文本现实所言的东西)。当涉及“更深的意思”时，他经常使用的是短语 to pros dianoian(对于思想的意思)，即需要理智的力量才能洞悉并吸收的那种意思。有时候，他甚至承认，当一段文本的字面意思清楚时，他所能论说的隐喻意义大多只是“些许必如下述”。这就是存在于书面文字的表层意思与斐洛偶尔自称只在靠近它时才获成功(参见《“创世纪”问答》Ⅱ.25)的更深的、象征的意义之间的差距。

在《对律法的隐喻阐释》Ⅱ.14 中，斐洛称赞摩西关于在《创世纪》2 中亚当和夏娃受造的故事所说的话：“在这里，他的字面说明和他的象征解释同样值得我们赞美。”这句话的寓意是，摩西作为《圣经》的作者，无论对字面意思，还是对包含于其中的隐喻真理，都是负责的。对斐洛这样的人来说，隐喻阐释的任务，只不过是把掩盖在摩西话语表层下面的他的所言之意显露出来(当然，在必要的地方，也要详解“字面陈述”的意思)。在《论醉》130 中，在对一段话的典型部分作出隐喻解释之后，他说，“在字面的意义上，这道命令也该受我们的赞佩”，在《论梦》Ⅰ.12 中，在论及《创世纪》28:11 时，赢得“我们赞美的，不仅有那位立法者隐喻的和哲学的教诲，而且有字而故事教导艰辛与忍耐之实践的那种方式”。

斐洛在首先解说字面意思的那些地方，也有大量段落来介绍第二种的、隐喻的意思。在《论亚伯拉罕》217，在述及了“故事的现实话语”之后，他紧接着进一步讨论了这个故事对于那些“从字而过渡到精神”

(“精神”一词,这里用的是 ta noēta,指只有靠智力才可察觉到的东西)的人所具有的意义。然后(同上书,236),他又把“从字面阅读”的《圣经》的内容与作为“剥去了文字,处在赤裸裸的实在状态的事实”而沉思时它们所具有的意义进行对比。这种更深一层的意义,只有“过灵魂生活甚于肉体生活”的人才能接近。如果要把握内在的、隐藏着的意义,就应当剥去、脱离外面那一层字面的、容易很快理解的意思(虽然它并非没有价值)。按照斐洛的看法,这内在的、深层的意义在与字面意思关系中的价值,类似于灵魂在与肉体(是灵魂的坟墓或监牢)的关系中的价值。斐洛提出的两种《圣经》意思所采用的最为普通的方式,是犹如出现在《论约瑟夫》28 中的那种,在那里,他首先谈到他已给出的“对故事的字面说明”,然后才提出他必须悉心读出的“下面的意义”。“下面的意义”,他使用的希腊语原文是 ta en hyponoiais,意为能在(表层)下面被发现的东西。后来,在《论约瑟夫》125 中,斐洛解释说,他的目的,就是要“寻查字面后面那更为隐喻的意义”,在前面提到过的《对律法的隐喻解释》Ⅱ.14 中,关于隐喻的意义,他也用了同样的说法。在《论亚伯拉罕》88 中,“解释”一词(一个经常出现的词)他使用的是 apodosis。它既被用于字面的解说,也被用于隐喻的解说,但是,隐喻的解释与字面的解释相比较,是犹如适于“灵魂”而不是适于“人”的东西。在《论亚伯拉罕》131 中,斐洛论辩说,他所给出的对文本的特色鲜明的解释,既靠“隐喻原则”的支撑,也靠“字面文本”的支撑。在同一论著的后面(同上,147),斐洛所说的话很有趣,这不仅因为我们再一次在他的话中遇到了字面意思和隐喻意思之间的通常区别,而且还因为,字面意思的特性被形容为“适于芸芸众生对故事的自然而又浅显的翻译”,隐喻意思的特性则被描述为“适合用心于灵魂特性而不是肉体形式的少数精英的隐秘的、内在的意思”。他也使用副词“象征性地”来介绍隐喻解释。在《论十诫》1 中,斐洛许下了一个诺言(在他的著作中,他是完全兑现了的):“如若某种隐喻解释显得处于它们〔即《圣经》的成文律法〕下面,那么,我不会不讲述它。”

九、隐喻解释对于斐洛的重要性

有很好的理由相信,斐洛把隐喻解释作为显露《圣经》里两种意思和真理中的第二种,也是更深的那种的手段,他对这种方法的运用发

展,作出了巨大的贡献,但是,不能像有的人有时所做的那样,把这种方法的发明或发现功劳记在他的头上。毫无疑问,适于斐洛的真实情形是,无论他关于《圣经》字面意思的重要性以绝对真诚的态度可能说些什么,但对他来说,更为重要的无疑是隐喻意思。《圣经》必须对人的言说——在他看来,这也意味着是上帝必须言说的——是在它那极为深奥的水平上。在《论醉》中对于撒母耳(Samuel)的讨论里,他承认,"或许真有一位名叫撒母耳的现实存在的人"(《论醉》144),但是,作为一位注释家,他的主要兴趣在于把撒母耳当作"乐于侍奉和崇拜上帝的心灵"的象征。斐洛并不否认历史上的撒母耳存在,然而,或许因为他是"最伟大的君王和先知"(诸王之首([LXX 本]的英雄,第二位王的创造者),他发现,按《旧约》中的说法,撒母耳生命的诸要素是他作为一位神-哲学家觉得可以接受,值得向往,值得赞美的那些观念和态度的特有象征。再者,虽然他在谈到历史上的撒母耳的存在时,使用的"或许"一词是慎重严谨的历史学家的词汇,但斐洛实际上并不是一位兴趣在重构以色列历史的历史学家。从历史上的撒母耳到象征性的撒母耳的转化(这是一种他希望尽可能快速进行的转化),通过这样的事实而被他做得易如反掌:历史上的撒母耳"或许"是献身于崇拜和侍奉上帝的那种人,所以,也就恰当地象征着对上帝的智力崇拜和侍奉。留意从历史上的耶稣向神学上的基督转化的历史学家,也应该留意同样的事情,虽然与从历史人物到象征符号的转化相比,这后一种转化要大得多(应注意的是,《约翰传》的象征主义是这样的象征主义:虽无很好的理由怀疑,但却是靠对历史上的耶稣的知识激发和滋养的)。就撒母耳而言,斐洛的注意力放在把他当成一个象征,而不是一位《圣经》记载了其生平和行为的历史人物的方向上,因为正如他所说,"通过解释,他的名字的意思是,'指定或安排给上帝'"(同上,144)。当然,在隐秘的、深层的意义的字义层面上,并非总有这种指征。但是,无论情形是否如此,两种意思之间的关系犹如肉体对灵魂(《论亚伯拉罕的迁移》93)。这就意味着,必须认真对待每一方(正如人必须关注肉体一样,既然它是灵魂的寄居地)。对《圣经》的"肉体"和它的字面意思的关注,将获得对它所象征的真理的更深理解的回报;此外,正如斐洛在一篇实在而又现实的注释中所添加的,"我们将不会招惹众人的非难及他们肯定会提出的对我们的指控"。尽管斐洛不止一次地极力主张应悉心留意《圣经》的文字,但他也非常清楚地阐述了自己的观点:那些满足于外层意思的人缺

乏自我批评——“无所用心的探究者”(《论上帝的不变》21)。在这里，斐洛使用的是被像他运用隐喻解释一样对《圣经》作出虚妄阐释的读者们使用的那个相同的动词(ainittesthai)(参见本书英文版第 151 ~ 152 页)。即使某人的兴趣限定在《圣经》的文字上，也能使他错误地假定：“立法者是在暗示造物主后悔创造了人。”斐洛的寓意似乎是，对《圣经》作想象的字面解释会陷人“明白读出的只是暗示的东西”这一荒谬中。隐喻解释者是这样的人：他力图找出《圣经》暗示的、作为其真正意义的东西到底是什么。换言之，所有的解释，都包含着超出纯粹《圣经》文字范围的内容，无论读者的意图可能是什么。斐洛论证说，在此意义上，它对于准确解释《圣经》的暗示，是重要的。

他宣称，他所运用的隐喻解释方法，是从外面的文字通向《圣经》本质真理的途径，虽然不幸的是，斐洛并未寻求也没给出任何令人信服的理由，以表明他达到了意欲达到的结论。但是，关于采纳这种方法，他却有多种理由。对于责难他提供的这种《圣经》阐释的人，斐洛通过这样的方式予以回答，请求他的批评者们不要非难隐喻家们在这些事情上主张的知识；暗示把《圣经》的意思无评判地限定在字面含义上，暴露了不情愿进行深入研究，以及把注意力集中在“仅仅表面”和浅层的局限。为了发现《圣经》的底层真理，还需要“一种不再被我们周围事物所羁绊的伟大而神圣的领悟力”(《谁是神物的后裔》91 ~ 93)。这种领悟力被说成是亚伯拉罕的，不是斐洛宣称他自己已经获得的那种。但是，它是这位《圣经》隐喻解释家的理想和目标。由于《圣经》的字面意思和精神实质之间的关系是斐洛在《论亚伯拉罕》131 以下和 147 所描述的那种关系，所以他告诫读者，不要停止在“自然的和显明的”意思，而应“推进到隐喻阐释，并且懂得，文字之于神谕，犹如影像之于实体，启示出来的更高价值才是实在的和真正存在的东西”(《论语言的混乱》190)。

十、斐洛的柏拉图式认识论

接着，斐洛显露出了他隐喻方法的主要来源之一，即他的柏拉图式认识论。在《论世界的创造》16 中(参见本书第 128 ~ 131 和 131 ~ 136 页)，他解释说，如果完全沿着柏拉图的路线，“这个可见的世界”只是神在“完全构成了理智的世界”之后才造成的(这里的“理智的”是 noētos,

"世界"是 kosmos,用于可见世界"造成"的动词是 dēmiourgeō,与其名词即"造物主"dēmiourgos 一致),所以,一个能够作为另一个的无形范型。kosmos noētes,即只被心灵所知的理念世界[①](参见本书第 128、135 页),是摩西在西奈山(Mount Sinai)的山顶上看见的东西。在《"出埃及记"问答》Ⅱ.90 中,斐洛指出,摩西看出"范型的本质"完全是无形的。斐洛说法的最好例证之一是在《论梦》Ⅰ.185~187,在那里,他在"被感官觉察的这个世界"和"只有理智才能领会"的那个世界之间作出了区分,认为后一个世界是"由永恒的形式构成的"。只有离开这个世界,向它前进,才能把握后一个理念世界。"除非以物质客体为我们的起点",否则不能获得无形存在的任何观念。斐洛运用到他的民族的《圣经》上的,正是这种柏拉图式的理论。在他看来,就其字面意思而言,《圣经》的文本终究是在可见的感觉世界,如果读者要想达到真实存在的无形世界,必须将其超越,继续前行。关于《圣经》的作者身份问题,他的观点是,摩西使用隐喻性语言,写下了他曾见到的实在本质之无形世界的东西。或许斐洛是被迫确立这种《圣经》观的,其原因在于,由于他品尝和享受着(的确变得着魔)对希腊哲学的偏爱,把摩西当作了柏拉图和柏拉图主义的哲学前辈及启示。面对《摩西五书》的文本又要坚持那种观点,斐洛必定会以解脱和满意的心情转到隐喻阐释方法。当他在《谁是神物的后裔》111 中说,灵魂是人用以"研究精神事物和真实存在的更高真理"的东西,"他的发音器官"是用来赞美世界及其造物主的时候,他所谓的对"精神事物和真实存在"的理智研究,意指对《圣经》的隐喻研究。摩西把他知晓的"最为圣秘的秘密",像"圣典仪式上的祭司和教师"一样,告诉"那些净化了双耳的人"(《论巨人》54),即告诉那些已受隐喻阐释艺术教诲的人。

但一定不要认为,在斐洛那里,隐喻解释方法仅仅是一种研究和阐释《圣经》的方法。它进一步涉及到在认识上帝(或诸如不可见的形式之类的天国之物)时所运用的同样的心智能力对《圣经》文本的应用。在《论亚伯拉罕》119 中,斐洛阐明:"说出的话语含有仅被智力领悟之物的象征。"记录在《圣经》中的关于实在的真理,只能被那些用智力而不是用眼睛阅读这神圣经典的人领悟。斐洛的《圣经》阐释观的一个重

---

① 这里的英文是 the world of Ideas,即汉译柏拉图哲学通常所译的"理念世界"。不过,柏拉图的"理念"不是 noētos,而是 idea 或 eidos。——译注

要方面，是他的这种信念：使人能够认识理想实在的无形与不可见之形式的那种智力，是也能使人在阅读《圣经》时遇见关于那些形式之真理的能力。浅薄读者所达的《圣经》的字面意思，相当于感官知觉的世界；隐喻阐释达到的真理，则是相关于超时间的理念世界的真理。

十一、斐洛方法的例证

斐洛对待《旧约》段落的一个例证是他对亚伯拉罕从迦勒底迁往迦南的处理。他只不过是顺带地提到了"圣经的字面文本显示"为"由智慧之士造成的"迁移，但接下来却"按照隐喻法则"(《论亚伯拉罕》68)着手解释它们。正是那些法则，涉及到文本对于"灵魂"(同上书，88)的适用，其结果，是达到了这样的结论：所描述的真正的迁移，似乎是这种人的迁移——他拒绝继续"置身于感性王国"，拒绝相信"可见的世界"是上帝，而是由于运用理智，把目光转向优越于可见世界的理性秩序，转向神圣的创制者和统治者。斐洛看到，对于把它们理解为隐喻，抛开字义的迦勒底并推进到不可见的迦南的《圣经》读者来说，与《圣经》中描述为亚伯拉罕从迦勒底迁往迦南同样的理智朝拜是可能的。斐洛也相信，希腊人从他们的"最被认可的哲学"教诲中获得的东西，犹太人是从他们的习俗、律法以及"关于万物那最高也最古的原因的知识"中获得的，这种知识"排除了关于受造诸神的一切谬见"(《论德性》65；参见本书第223和228页)。但是，只有在隐喻地解释《圣经》律法时，这种获得才能实现。

这个圣经故事(或其他诸多故事)所描述的，不仅是所涉人物的实际经历，而且也是所有人的经历。上帝能引导所有人逃出埃及，离开感官知觉的迦勒底，进入无形理念的想望之地。有人曾经正确地指出："通过斐洛的解释学，以色列人的经历成了我们自己的同时代。"所以，在《论赏罚》61～65中，他讨论了亚伯拉罕、以撒和雅各的"家族"，考察了对三种类型的灵魂所具有的性质及其表现出来的不同举止的描述。只有在"字面的故事"被视为是"要求考察的隐秘意义的象征"时，才能评判这些描述。在斐洛看来，只有雅各的子孙才有资格成为发展成以色列民族的十二部落的根基。正因为这个"家族""无论在字面历史还是在隐喻解释上，都平安、完美和统一"，所以得到了该民族诸部落"头领"的褒奖。在隐喻的水平上说，雅各家族的完美，在于它拥有"完全的

德性”,不为任何其他的东西留余地,而把祝福给予在它周围的那些能与黄道带的宇宙上部领域的影响相匹敌的部落。

在斐洛那里,《出埃及记》故事的真正含义是(《论该隐的后裔及流放》155～157),上帝引领我们“逃出我们的肉体激情”,在故事中,各种不同的激情被荒芜的路途、无水的玛拉等象征;作为启程之地但仍被我们欲想的埃及,是“悲凉而放荡的生命之庇护所”;《出埃及记》15:25 中记载的把树丢进水里生出的“糖汁”,象征着上帝把“变甜的树”投入我们的灵魂中,“产生出对劳作的爱以取代对劳作的恨”。对《圣经》的隐喻理解即使我们能够认识到造物主使我们高升于“超过其他任何东西”的地位,又是我们如此高升所依的途径。

经常见到的情形是——这也是下述事实的必然结果,即:虽然斐洛谈论“隐喻的规则”,但他实际上从没有把它们全部写出来(曾有人试图重构它们,但不成功)——他能够在多种意义上隐喻地解释源于《圣经》的某个故事。例如,身着多色外套的约瑟夫,是世俗生活多方面自傲的象征。对《圣经》中的约瑟夫而言,这是最不公平的,但或许是由于,约瑟夫的一生,大部分时间是在埃及度过的,而埃及是肉体及其激情的象征。但是,约瑟夫的外套,也象征着政治上的干涉主义(pragmatism)(《论约瑟夫》32)和“善,即由感官赋予的,在善的等级上最末的和最晚的那种善”(《论语言的混乱》72)。

《创世纪》3:15 中上帝的话被斐洛看作具有两种不同的意思(《对律法的隐喻解释》Ⅲ.188～189);它们指出,良善的心灵监视快乐是为了毁灭它,愚鄙的心灵监视快乐是为了享用它。以扫被解释为“灵魂中较坏部分”的象征,它使较好的部分不和(《论飞跃与发现》24,43),并被解释为人的非理性本性(《对律法的隐喻解释》Ⅲ.88～89)。在另一段中(同上,193),以扫象征愚昧(参见《论亚伯和该隐的祭品》17),在另外的地方,他则是激情的象征(《谁是神物的后裔》251～254)。《创世纪》第 25 和 26 章中关于以扫故事的语言,是斐洛提出的对他进行隐喻解释的大量细节的源泉。

斐洛在以扫的故事中找到的象征主义的某些创设者,以及他给约瑟夫赋予的种种不同含义,都被他发现了,因为按他的观点,《圣经》本来就像这样——大量铺设的隐喻,虽然也保留有字面意思。有时候,譬如在对动物的创造作双重说明的场合,《圣经》文本本身就招引起至少可以发现两种意思的熟练阐释。斐洛通过例解第一段(《创世纪》1:24)

涉及的是 genera 的创造,第二段(《创世纪》2:19)涉及的是 species[①]的创造,在这里说明了这一点,并在《对律法的隐喻解释》Ⅱ.12~13 中对其详加说明。但对斐洛而言,genera 和 species 关涉的都是"激情的原物"以及激情的不同类属。《创世纪》指涉的,不是动物,而是人身上的动物激情。在《论梦》Ⅰ.133~156 中,斐洛对雅各的梯子提出了一种四重性的解释。首先,它是"空气的比喻性名称",是"无形灵魂的居所"。其次,"就人类而言",它是灵魂,脚是感官知觉,头是"天上的"元素,上帝的"圣言"通过它而不停地上下激动。第三,它是既被拉上又被扯下的"练习者"的生命,"隔日式生命"(源于《奥德赛》的一句斐洛引用语),在较坏和较好之间摆动的生命。第四,它是普通人的生命,在"不平的路程"上运行,从好运到坏运,从一种条件到相反的条件,它的"不平行程明显地被时间的确切检验暴露无余"。

他也提出了对天使的几种不同解释。与转动的火焰之剑在一起,它们象征"整个天体的旋转"(《论天使》21)。但正如斐洛指出的,还有其他的可能含义;"这乃是对天使的一种隐喻解释"(同上,25)。其他的多种解释之一是,"两位天使代表两个半球"(同上)。但是,它们也(这是斐洛灵魂中的声音对他启示的含义,他说,这声音"常为神灵所有,且预见它不知晓的地方")代表一位上帝的两种"最高的和最主要的力量",即善和主权(同上,27)。在这种时候,火焰之剑是理性的象征。在《摩西传》Ⅱ.85~100 中,在谈到另外的可能性时,他也把那位天使解释为"自有永有的上帝那最威严、最高的两种能力,即创造和统治(kingly)的隐喻表现"。

在同一段中,斐洛指出,关于藏纳刻有摩西十诫之石的约柜,它"在神学的意义上,显得是上帝慈悲力量的一种象征"(同上书,Ⅱ.96)。"在人的意义上",他则将其视为对自己慈悲并遏止傲慢倾向的心灵的象征。

在《"创世纪"问答》Ⅰ.10 中,斐洛给出了一整套特别有趣和细致的对于"生命之树"的隐喻解释。五种含义归于这棵"树"。斐洛引证了阐释家们的说法,有些说这树是大地,因为它引起生长;有些说这树是天体七个轨道的象征;有些说这树是太阳;但另一些则说它是支配灵魂

---

① 这里的 genera 在希腊文中是 genos(种、族),指外延大的概念;species 在希腊文中是 eidos(属、类),指外延小的概念。——译注

的，其根据是灵魂强化了感官知觉。既然斐洛把它归于"高尚的和优秀的人"，他偏爱的解释大体上是，把这树看作最好的人类德性，即虔敬的象征，"通过它，优秀的心灵变得不朽"。斐洛之所以引入这种宽泛排列的集合性隐喻解释，是因为有些人所持的信念，即有些植物有死，有些植物不死。这促使他问这样一个修辞上的问题："这〔指《创世纪》2:9的陈述〕难道不可以隐谕地言说吗？"

十二、作为上帝圣谕的希腊译旧约圣经

前面（参见本书第 144 页）已经谈到，斐洛如何把他隐喻解释的《圣经》视为受上帝灵感的圣谕。按他的观点，这种受感特性犹如属于旧约圣经的希伯来文原本那样地属于它的希腊文译本。像受了灵感的希伯来文圣经的预言作者们一样，希腊译本旧约圣经的译者们，当他们在开始构思时，"变得犹如神灵附身，在受感状态下写作，不是各别书记不同的东西，而是逐字相同，仿佛由一位不可见的提示者对每位口授其辞"（《摩西传》Ⅱ.37）。无论希腊语的同义词和替换语如何丰富，这都是能实现的。再者，精选出的希腊语词"可在字义上对应"希伯来语。斐洛断言，原本和译本事实上是"姐妹"，要以崇拜和敬畏的眼光来看待，而且，他们不仅是作者和译者，更是"预言者和宗教仪式的祭司，他们思想的真诚和单纯使他们能够手拉手地与最纯的精神，即摩西的精神一起前进"（同上书，Ⅱ.40）。换言之，译者们是解释秘义的"圣师"和神圣仪式的祭司，在终极的意义上，这也正是摩西扮演的角色（参见《对律法的隐喻解释》Ⅲ.123；《论亚伯和该隐的祭品》94；《论该隐的后裔及流放》16；也参见本书第 186、189 页）。正如有人已注意到的，这样的希腊译本旧约圣经观会造成如此结果：就某位希腊人的必需品而言，希伯来文圣经是多余的。斐洛所持的这种观点似乎证明（尽管有些著名斐洛学者的断言相反），他没能或没有阻止希腊译本旧约圣经对抗希伯来原本。但是，斐洛能够坚持主张希腊译本对希伯来原本的绝对忠实，似乎他是完全精通希伯来文圣经的；基于同样理由，他能够远离文本的字面意思发现《旧约》故事中的哲学真理，当然，对他来说，这些真理是隐喻的。由于希腊译本使他能够（确实也需要他）从中读出哲学真理，而这些真理在他看来构成了最伟大的哲学家摩西的真正的犹太教，所以，它必定是对希伯来原本的完美翻译。只有完美的文本才能产生出完美的

哲学，譬如斐洛从他的希腊译本中抽引出来的文本。

十三、隐喻阐释受灵感

犹如《圣经》的写作及其译成希腊文是在上帝的灵感下发生的一样，发现它的隐喻意义的工作亦如此，也是一项受感的工作，觉察给文本赋予的隐喻阐释的意义，就像一位学者把源于上帝的恩典加给它。在《论亚伯拉罕的迁移》34～35中，斐洛描述了他自己的工作过程。他在那里讲道：有时候，当他坐下来写作时，什么事情都没发生；但在另外的时候，思绪如阵雨从上方涌落，"在神力附着影响下"，他充满"疯狂的迷乱"，对其他任何事情都无知觉。他说，他得到了"语言、观念、光的享受、最敏锐的视力、对象透彻的区别"。斐洛在这里为自己断言的东西，正如我们在前面见过的，是他在别处为所有真正的隐喻阐释家所断言的：预言家们，尤其是他们中最伟大的摩西所享有的同样的受灵感。斐洛解释（《论天使》49）他是如何较快地成为了耶利米[1]的一名弟子，一位高尚的圣师。当一个人作为圣师像耶利米和其他预言家那样行为，且"自然的迷醉、神力的附着和癫狂降临我们"时，所发生的事情是，"人类之光沉落"，"神圣之光"破晓而出，冉冉升起（《谁是神物的后裔》264）。那是一定要落到"预言家们伙伴"身上的事情（同上，265）。所以，发现《圣经》的隐秘意义，不是人的聪明才智问题，而是对附身预言式解释者的神圣精神的感受性问题。对正规的预言家来说，这种受灵感和被附身非常彻底，以至于在他们写作时，全然不知自己在说些什么（《论特定律法》Ⅳ.49）。同样，斐洛和他的那些隐喻家同伴们，虽然在程度上或许轻微些，也不知晓他们自己的话语和观念，在如此迷狂的时刻，仿佛他们充满了上天提供的观念和话语。在《论天使》27中，斐洛描述了《创世纪》3:24中那些天使的真正意义是如何为他所知的。他是被他自己灵魂内的声音告诉它们具有的意义的。他补充说，他的灵魂"经常被神占有，并预见它不知晓的地方"。这位隐喻阐释家的灵魂被上帝接受。在《论梦》Ⅰ.164，他暗示，从对《旧约》中上帝的不同名称的象征意义的研究获得的教训，应当刺激"盲目的"拘泥字义者生出敏锐的目光，接收《圣经》给予的视觉礼物，这礼物会使他们能够洞察"事

① Jeremiah，希伯来的著名预言家。——译注

物的真实本性”,而不仅仅是“字面含义”。换言之,被隐喻阐释家们从《圣经》中抽引出来的拔高了的思想,应当说服那些怀疑其功效的人去寻求同样的启蒙。然后,他为自己和他的读者向上帝,也向那位伟大的圣师本人祈祷,请求他做他们的激励者,指挥他们前进,不要厌倦为他们的眼睛涂油,直到他们抵达《圣经》圣言的隐秘之光,见到显示出来的“未入门者不可见到的那紧闭的美妙”。在这里,上帝是这位《圣经》研究者的灵感者——不仅先知们或摩西,而且上帝本身也用内在的“低沉而轻微的声音”对人言说。上帝(在《论梦》Ⅱ.3 中也被称为圣师)为入门者准备了见和听的东西,并把它们显现在人的灵魂内,不可见地启示着“对我们晦暗但对他本身敞显的事物”(《论梦》Ⅱ.2)。在《论名称的变化》139,斐洛解释说,当他读到《何西阿书》14:9.10(LXX 本)时,他“认出了不可见的主的声音,他那不可见之手在弹奏人的发音器官”。这同一只“不可见之手”,引导这位《圣经》的读者,去洞见他面前文本的深层意义,只要他准备在它面前服从并善于接收。

斐洛承认,《圣经》的隐喻意义虽然对于像他本人那样的阐释者来说,在神灵附着的条件下容易见到,但“对于多数人而言是晦涩不明的”(《论亚伯拉罕》200;参见该书 236 页)。只有“喜欢心智物甚于可感物且有能力洞见它的人”,才能识别字面含义之外“进一步暗示的那些要素”,例如,《创世纪》22 中捆绑以撒的那个故事。先前(《论亚伯拉罕》147),他曾把满足于“该故事的自然与显明描述”的“众人”与“研究灵魂特性而不是肉体形式的少数人”进行对比,认为只有这些少数人才能理解“隐秘的和内在的意义”,这意义有赖于读者把五个城市看作象征(《创世纪》18)。

斐洛把隐喻阐释者们(他属于其同伴)称为“双眼睁开的人”,他们心爱隐喻方法(《论种植》36)。在《论巨人)54,斐洛把隐喻地解读《圣经》者(即与多数拘泥字义者对立的少数人)描述为这样的人:他们剥去自己的一切受造物和“单纯的意见”(他把这些比喻为面纱或包装),以赤裸的心灵接近上帝。像他前面的摩西一样,这种人随后进入“不可见的领域”,在那里,他学到了神圣秘迹的奥秘,成为“不仅是入门者会众的一员,而且是神圣仪式上解释秘义的圣师,将其告知已净化了双耳的那些听众”。这里谈到的“入门者”以及比其他人更进了一层,已成为入门者教师的那些人,意味着在亚历山大里亚城,已存在着斐洛所属的、甚或作为首席圣师主持的一个(或多个)隐喻阐释者的学派。在其他地

方(《论天使》48),斐洛把入门者说成双耳"被净化"的人;说成能够听见那种内在而神圣的声音的人,这声音把《圣经》真正的、纯粹的意义传达给他们。他告诫他们,关于秘义,"不要对任何不虔之人唠叨不休"(同上),而应固守它们的知识,并联合其他的已入门者,以进一步汇集源于它们的启示。在《论天使》42,斐洛解释了为什么入门者对未入门者谈论秘义是毫无意义的,因为后者"除了他们无聊的字句和蠢笨的习俗和仪式之外,没有任何其他标准来判断纯粹的和神圣的东西"。这是对受者的告诫,要他们不要承担教授未入门者的任务,而不是禁止寄希望于已获启示的教师身上。只有像斐洛本人这样的教师以这样的方式阐明《圣经》,使得未入门的犹太人开始知觉到隐于《圣经》文本字句与段落后面的神秘含义,入门者(或包含他们)的会聚才有可能,智慧的犹太人(或包括这种犹太人团队)的集会才有可能。但在其他场合,斐洛对他的读者指出了泄露或轻率胡言向他们启示的东西的危险。既然每位"来者"都不能正确地慎守《圣经》段落后面的"神圣故事",那么,入门者的规则就必定是"守密和沉默"(《论亚伯和该隐的祭品》60)。斐洛的警告(譬如在《论亚伯和该隐的祭品》62 中提出的),不仅针对只经历了"较小的"玄秘(即灵魂逃脱激情的羁绊,开始哲学反思生活)之人,也针对已进到"较大的"玄秘,即上升到对上帝的知觉(同上书的 59 ~ 60 有记述)之人,这后一种状态,被说成涉及到进人"最深的"玄秘问题(同上书,60)。当灵魂上升到上帝存在的最深玄秘时,显示给它的东西太神圣了,以至于不能成为入门者和未入门者之间交谈的一个主题。只有经验丰富的教师才能平安地承担帮助后者开启心灵的任务。

十四、斐洛反对拟人论和虚构的神话

导致斐洛采纳隐喻阐释方法的最为有力的理由,除了他意欲建立吸引他的希腊哲学观念和犹太《圣经》的关系之外,是他反感带有拟人论味道的东西(参见本书第 52 ~ 54 页)。斐洛经常摘引《民数记》23:19 的话,如同他在《论上帝的不变》62 所做的(参见本书第 74 和 77 页),是要把它们理解为这样的意思:上帝不同于靠感官就可知觉到的某种东西。上帝本质上的无形体性意味着,"实际上,上帝不像人,不像太阳,不像天体,也不像感官知觉得到的世界;而是(只)像上帝,如果这个说法正确的话"(《"创世纪"问答》Ⅱ.54)。上帝"容不得任何相似、比较

或比喻"(同上)。当斐洛面对字面含义上的《旧约》中那个拟人化人物的困境时，对他的援助，能够从他在《论该隐的后裔及流放》1~4 中(参见本书第 172~182 页)对《创世纪》4:16 的处理估评出来。

斐洛对《旧约》文本字面含义的拟人论的拒绝接受，以及他通过隐喻阐释从所处困境的逃离，导致了对许多《旧约》段落字面含义的极端限制性使用，尤其是对《摩西五书》中的，既然其中存在着许多拟人化的语言。他多次摘引《民数记》23:19 的话——"上帝不是人"，在希腊译旧约圣经中，这句话被译为"上帝不像人"，他却认为这话的意思是:不应把上帝与感知领域中的任何客体或存在作比较(参见本书第 77~78、83 页)。

斐洛也发现隐喻阐释方法是一种手段，运用它，能够以某种方式把《旧约》中的神话因素处理成可以接受的和可以容忍的，虽然在有些场合，他把故事描述为(按字面理解的话)"虚构神话"(muthopoia)的例证。斐洛在这里用的这个词意味着，他把那些纯粹按照表面的、字面的含义来解释《圣经》的人视为有罪，因为他们将实际上不是神话而是隐喻的东西变成了神话。这比指责他们满足于字面解释更甚;它含有这样的指控:他们通过把隐喻变成像希腊文学的寓言传说似的神话，并因此而歪曲其真实本性，伪造《圣经》。按斐洛的看法，《旧约》中所谓的"神话"故事具有内在的意义，但异教的神话却不具有。《民数记》21:4~9 关于火蛇与铜蛇的故事，如果从字面理解，是"奇异而怪诞"的故事，一条蛇用人的声音说话，并"对毫不狡诈的人使用诡辩似论证"，另一条蛇"则向望着它的人们证明自己是完全的救助者";但这同一个故事，当"按蕴于表面之下的意义"来解释时，便显现其真正的含义，即关系到导向快乐的生活，一种完全相反类型的生活，一种获得真正健康与安全的自控的和忍耐的生活(《论农艺》96~101)。斐洛非常肯定，摩西不会把神话引人他写的东西中，因为"虚构神话是与他最格格不人的事情"(《论巨人》58)。

犹如柏拉图把绘画和雕刻逐出他的理想国一样，摩西也把它们逐出他的国家，"因为它们的技巧使人误解真理的本性，且通过眼睛对可被引诱的灵魂引发欺骗和虚幻"(同上，59)。关于《创世纪》6:4，斐洛继续解释说，"所以，它完全不是他摆在我们面前的巨人的神话;毋宁说他想向你们表明，有些人是地生的，有些人是天生的，有些则是上帝生的"(同上，60)。他提到的(同上，58)"诗人们关于巨人的神话"，可能暗指

记录下神话传说的荷马。这些也可被隐喻解释的神话并不改变这样的事实:摩西的故事是隐喻而不是神话,因而与它们完全不同。按斐洛的看法,当摩西讲述罗得之妻的故事时,他不是在“发明一个寓言,而是严肃地陈述一个实在的事实”,这实在的事实有着内在的意义,关系到未用心灵所导致的理智的盲目(参见《论飞跃与发现》121)。这位懒惰的学生辜负了老师为训练他的心灵所付出的心血,回到了生活的隐匿而黑暗的那一面,“所以,他变成一根柱子,像一块听不见声音的、没有生命的石头”。

从 muthopoia 这个词在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.43 中,用来描述那些字面理解《创世纪》2:8 话语的人所做的事情。但是,想像上帝真的立了一个园子乃是“大不敬”。在其他地方(《论种植》32),斐洛说道,相信上帝真的在伊甸立了一个园子是“严重愚昧”的行为。就这个特定情形而言,是《圣经》字面含义的愚蠢使得这位读者“转向隐喻”(同上,36)。在《对律法的隐喻解释》Ⅱ.19,他解释说,按字面标准,《创世纪》2:21 的话“其本性是神话”。斐洛认为,《旧约》的引述不是关于“奇人异事”(《论农艺》96)的故事。应当剥去它们中“神话色彩的一切”,以使人能看见其“真实的含义”。在这里,斐洛似乎承认,在某些《旧约》故事内,存在有“神话的”因素。斐洛本人有时也接受字面含义上的陈述。在《“创世纪”问答》Ⅰ.14,他对上帝在园子中安置亚当的故事(《创世纪》2:15)以及亚当为各种动物起名的故事(同上,20~22)提供了一种简单直白的解释。人们或许会感到吃惊的是,在《“创世纪”问答》Ⅰ.32,在涉及《创世纪》3:1 以下的内容(即蛇说的话)时,他议论说:“即使不在世界的创始之初,其他动物也可能没分享言语”,“当某种不可思议的行为作成时,上帝改变其内在的本性”。所以,斐洛是不一致的。有时,他把蛇能说话的观念当作神话来驳斥,有时,他又将其作为在世界历史的最早阶段发生的事情来接受。关于为亚当和夏娃做衣服,他给出了两个解释,它们都不是纯粹字面的,而是借助它们,《圣经》被说成是“象征性地”陈述了什么东西(《“创世纪”问答》Ⅰ.40)。在《“创世纪”解答》(Quaestiones et Solutiones in Genesin)中,斐洛经常既给出字面含义,又给出象征意义,但是偶尔地(譬如在说明《创世纪》3:8“上帝行走的声音被听到了”时),他实在不能承认字面的含义,既然上帝是“固定不动的”。他愿承认的一切只能是:“正如他无言而被听见,他也给出行走的印象,虽然他实际上并无行走,的确全然无动。”(《“创世纪”

问答》Ⅰ.42)在《圣经》阐释问题上,斐洛的个人嗜好表达在《论农艺》97:"当我们借助蕴于表面之下的意义解释语词时,一切神话的东西都从我们的视野消失,真实的含义变得像日光一样明晰。"——此时,蛇是快乐和生命夏娃的象征。

在犹太法学博士对《圣经》的注解中,有足够多的是隐喻的或准隐喻的,这鼓励斐洛更为彻底地继续使用这类解释工具,虽然对于他的隐喻阐释方法而言,可能还有其他的、非犹太的来源。例如,犹太法学博士的注解把《出埃及记》15:22 的"水"一词和《出埃及记》15:25 的"树"一词说成上帝的律法。《雅歌》中的爱人和心上人既被说成上帝,又被说成犹太人。如果隐喻阐释本质上意味着依据不同于文本显明的、字面的含义的某种东西对它作出的解释,那么,归于犹太法学博士的注解的上述例证(还有许多其他例证)就是隐喻的。斐洛把这种方法用到《圣经》的许多段落,尤其是《摩西五书》中,而且,他对希腊哲学观念的接受使他从《旧约》文本中抽引出了某些观念,这些观念是巴勒斯坦社区的犹太法学博士不愿也不能从中发现的;但从根本上说,他和他们至少在某些领域内运用的是同一种方法。仅有的差异是该方法运用的范围和源出于《圣经》的观念。斐洛和犹太法学博士注释家都接受这一原则:并非《旧约》的每一节都必须从字面上理解。就犹太法学博士和斐洛而言,这种接受避免了《圣经》中关于上帝所使用的拟人化语言所带来的困境。

关于在《以西结书》1:26 中对上帝拟人化的描述,一位犹太法学博士疾呼(《犹太法学博士注"创世纪"》27:1):"全部是先知们的冒失,他们用受造物的相貌来形容上帝。"对于《圣经》的拟人论,犹太法学博士注释的一般规则是:"《旧约》前五篇是按照人的语言言说的。"(《Berakoth》31^{b})犹太法学博士在解释《旧约》语言中的这种因素时说:"我们靠从受造物那里借来的措辞形容上帝,以使它们沉入耳朵。"斐洛也谈到上帝对人的理解能力的适应,把它作为说明《圣经》拟人论的一个理由,但是,受其犹太人风格和他从柏拉图等希腊哲学家那里所学东西的驱使,他急切地试图避开《旧约》作者们所用语言的那种拟人化水平。

第二部分 原著选释

需要比喻性的解释
〔《论该隐的后裔及流放》1～32(Ⅰ－Ⅹ)〕

在《论该隐的后裔及流放》的第一节，斐洛抨击了拟人论，为隐喻阐释方法作辩护。由于该方法的本性，即允许注释者在《圣经》词句中发现没出现在词句内的意义，所以，斐洛讲述的东西，大多与“该隐的后裔”没有关系。事实上，斐洛阐述的是他上帝学说和不可知理论的一个方面。他也按他的理解表明了对伊壁鸠鲁主义和埃及宗教信仰及实践的态度。为表明多种观念如何能够通过隐喻方法从《旧约》中引伸出来，他把自己的物理宇宙观也编入其阐释中。

(一) 上帝之在(《论该隐的后裔及流放》1～12)

1 “于是该隐离开耶和华的面，去住在伊甸东边挪得之地”(《创世纪》4:16)。[①]现在，让我们提出这样的问题：在摩西扮演上帝解释者的那些书中，我们是否应比喻地理解他说的话，因为从字面解释得出的印象与真理很相冲突。2 因为如果这位存在之存在(the Existent Being)有一张面，而意欲离开这面的他又非常容易地去到另外的地方，我们为什么要反驳伊壁鸠鲁派的不虔、埃及人的无神论或生命是充满的神话假定呢？3 因为面是动物的部分，但上帝是整体而非部分，所以，我们将不得不为他捏造出其他部分，如颈、胸、手、足，此外还有胃、生殖器，以及一切数不清的其他内部的和外部的器官。如果上帝有人面，就必然推出他必定具有人的激情的结论。4 因为无论这些器官还是其他器官，其本性都不是无用的赘物，而是有助于具有器官者的软弱。本性使器官适应他们的不同要求，在某种意义上，也与他们特定的自然需求和希望的服务相适。5 该隐是从何处“离去”的？从这位万物统治者的宫殿吗？除了这个世界之外(不可能设想出离开的方法)，上帝的什么感官可以感知到的房屋能够存在呢？因为一切受造物都被天穹之环包围在其中。的确，死者的微粒都分解成原初的

① 这里完全照和合本《新旧约全书》译文。——译注

元素,并在它们由以造成的宇宙之不同力量中间再被分配,而且,犹如债权债务关系,当人的债权者即本性(Nature)意欲收回她的借贷时,曾借给每个人的东西就在不同的时段归还给她。再者,如果有人 6 离某人而去,那么,他就处于与他背后的那人不同的地方。但如果真是如此,且该隐离上帝而去,就会得出上帝失去了宇宙的某些部分的结论。然而,上帝无处不在,未留空缺,而是不间断地、完全地充满每物。上帝没有面,既然他超越于用来形容一切受造物的特性,他也不 7 由部分构成,既然他包含一切事物而不被任何东西所包含,任何事物都不可能像离开一座城市那样离开这个世界,因为在它外面无物留下。留待我们要做的事情是,承认前述的事物无一在严格的字面意义上被言说,从而走上诗化哲学之士所钟爱的隐喻阐释道路,使之成为我们解说的起点。如果说要从世俗国王的面前逃走是一件困难的 8 事情,那么,避离上帝的视线而出去,决定不再见到他,即通过废弃灵魂之眼的功用,不再能够接收他的心像,岂不更是极为困难吗?凡因必然而蒙受损失,或被无情力量击败的人,都值得同情而不是怨恨。 9 但是,那些出于自己的选择而自愿避离乃至舍弃这位存在之存在的人,由于他们已超过邪恶本身的最大限度(因为人能发现的什么罪恶可与之相匹呢?),就不应遭到对作恶者的通常惩治,而必须受到最为特别的处罚。毫无疑问,没人能想出比从宇宙之主(the Sovereign of the Universe)那里逐出和流放更新或更大的处罚。亚当是被上帝逐 10 出的,但该隐却是自愿离开。摩西在这里为我们指明了每类出走,一类是自愿的,另一类是不自愿的。但是,不因我们的意向而发生的不自愿的行为也会随着情形的适宜在其后得到补偿,"神另给我立了一个儿子代替亚伯,因为该隐杀了他"(《创世纪》4:25)[①]。将有一个儿子,名塞特,意为"注水",这是为非故意避离的灵魂创造的。既然自愿的行为是随故意的目的和意向发生的,必定招致伤害,永无恢复的 11 可能。因为正如有预谋和意向的善行比无意向的善行更好一样,罪过亦如此,无意识犯下的比图谋的要轻。该隐离开上帝的面,将成为 12 处罚的牺牲品,这处罚是向罪人们复仇。但摩西却把最好的戒律给了他的弟子:"且爱耶和华你的神,听从他的话,专靠他。"(《申命记》

① 此处译文完全照和合本《新旧约全书》。——译注

30:22)[①]因为这是导向真正昌盛和长久时日的生命。他通过说他们应该“专靠他”,以一种极其鲜明的方式,引导他们服从这位作为三重向往对象和值得爱戴对象的存在者,因此他也表明,连绵不断、恒久不破的那和谐与联合之本性,是以与上帝的亲密关系为基础建立的。

(1)“离开耶和华的面”。刺激斐洛拒绝按字义理解的《创世纪》4:16的话,其特点是说该隐离上帝之在而去。由于离“耶和华的面”面去的说法是公然的拟人化,所以,不能是字面意义上的真实。这是迫使斐洛隐喻阐释的《圣经》拟人论的一个实例。接着,他设定了一般原则:任何关于上帝的拟人化说法都不可照字义被接受为真。那么,为什么《圣经》包含着诸如《创世纪》4:16 这样的说法呢?这个问题斐洛在别处作了回答,他的说法是:它们的出现是“为了教诲众生”[《论上帝的不变》54(见本书第 74~75、77 页);参见《论梦》Ⅰ.237]。

“挪得”。见本书第 199 页。

“摩西扮演上帝的解释者”。斐洛称赞摩西为“王、立法者、祭司长、先知”和“神圣律法的解释者”(《摩西传》Ⅱ.3 及Ⅰ.1)。他也把他叫做“本性著作的解释者”(《谁是神物的后裔》213)、“活神圣秘的管家和守护人”(《论种植》26),说他“总是掌握着神圣的东西”(《论名称的变化》126)。在《摩西传》中,斐洛说,关于摩西的智慧,他的同伴甚至可以这样问:“它到底是人的心智还是神的圣智,或是二者的混合物?”(《摩西传》Ⅰ.27)《圣经》中归给上帝的话被斐洛视为是摩西的(《论语言的混乱》192),在祷文中,摩西被称为“圣导”(the Sacred Guide),他能引导这位《圣经》的读者进入页码之外的秘光领域,显现出“包含在其中的……未入门者看不见的隐秘之物”(《论梦》Ⅰ.164)。

“比喻地”(tropikōteron)。斐洛摘引《创世纪》4:16的话,然后问(他的话表明,在《圣经》中,摩西扮演“上帝的解释者”),摩西的陈述应进行字义上的还是“比喻地”去理解。在斐洛描述他解释《圣经》文本的方法,关注字义表面之下的更深意义的那些段落中,他用的这个词是个共通的词。作为自己把《圣经》的语言理解为比喻的理由,他提供的事实是:在这个例子中,字面的含义给人以“与真理很相冲突”的印象。

在《论约瑟夫》125,他解释说,他通常是在浏览了字面之后再考察

① 译文完全照和合本《新旧约全书》。——译注

隐喻意义。字面含义并不完全被更深的隐喻含义湮没。在一般情况下，斐洛对他遇到的《旧约》文本的两种含义都接受，虽然在《创世纪》4:16 这样的场合，他只承认比喻的意义（参见《论梦》Ⅰ.120～121）。在斐洛看来，《圣经》文本的词句是由处于其下和其后的隐喻实质投映的影像（参见《论语言的混乱》190）。斐洛很难像在《对律法的隐喻解释》Ⅱ.14 中所做的一样，让字面的和隐喻的意义都赢得读者的赞美。

（2）"如果这位存在之存在有一张面"。在这里，斐洛坚持认为，如要字面地理解《圣经》中关于上帝之"面"的说法，就不可能反驳他所谓的"伊壁鸠鲁派的不虔"，因为他们学说的要旨是上帝具有人的形式。斐洛对伊壁鸠鲁[①]似乎并不完全公平，例如，既然伊壁鸠鲁派的西塞罗[②]在人拥有的躯体和上帝拥有的"躯体"之间作出了区分。必须承认，斐洛在对待伊壁鸠鲁主义的问题上多少有些肤浅。在伊壁鸠鲁（他总是被斐洛不怀好意地提起）看来，诸神是存在的，虽然它们不干预人类事务，住在 intermundia（那几个世界之间的地方），美貌而幸福，没有人的活动的思想，丰餐豪饮，当然，还说希腊语！正由于这种观点把性别差异和关系，吃喝与呼吸，由原子构成，以及其他的物理特征都归给诸神，可能才导致了斐洛的不利反应。

按斐洛的观点，对《圣经》的字面解释也导致"埃及人的无神论"。斐洛认为，这类阐释无疑是受了埃及人动物崇拜的影响，对像他一样的某人而言，与纯粹的无神论并无不同。斐洛并不认为把面归给上帝就比把动物当作诸神要好。斐洛显得从未理解埃及人的宗教，也从未把它的观点看成与在《所罗门智训》15:18 见到的相似。斐洛总是恶意地谈论埃及人的宗教信仰，譬如当他反思《利未记》18:3 和《以西结书》20:7、8 的话时，他提到了"埃及人的愚蠢"（《论特定律法》Ⅰ.79）。对埃及人的不虔，他最敏锐的评论（他说，这仅使心灵浅显，而不能洞穿）之一是他谈道，亚历山大里亚人容许神的名称被朱鹭、蛇以及许多其他野兽所分有（《释见盖乌斯》163；参见《论十诫》76～79）。

拘泥字义论不仅可以导致伊壁鸠鲁派的不虔和埃及人的无神论，也可以导致在希腊文学中见到的那类神话学（参见《论十诫》76；《论特

① 伊壁鸠鲁（Epicurus），公元前 342～270 年，晚期希腊著名哲学家。——译注

② 西塞罗（Cicero），公元前 106～43 年，罗马帝国著名政治家和学者，学界一般认为他是罗马斯多亚派的代表人物之一。——译注

定律法》Ⅰ.79;《论亚伯拉罕的迁移》76)。在斐洛看来,诸如荷马史诗中出现的那些神话是人造的,所以也是虚假的。按斐洛的理解,《圣经》包含的"毫无神话虚构"(《坏常蕴伏着好》125)。这样,斐洛就加入了对宗教中神话的犹太的、哲学的指责。对他而言,神话是"不虔敬"的作品(《论上帝的不变》59)。它们被恰当地称为"神秘虚构",因为它们虚妄地将"人的激情"归给上帝,但实际上,上帝的本性"不易受任何形式的激情影响"(同上书,52;参见本书第79~85页)。

(3)"上帝是整体而非部分"。斐洛信仰上帝绝对统一和不可分的立场也使他反对拘泥字义论。按他的观点,除了他存在这一点之外,人不能领悟上帝的任何东西(《论上帝的不变》62;参见本书第80、83页)。但是,面是生命物的一个部分,既然"上帝是整体",如果他有面,就必定也有其他部分,斐洛相信,这是明显荒谬的。上帝是不可分的整体,自身完整,不是由许多部分构成的合成物。"上帝是整体"是斐洛神学的根本观点。如同在亚里士多德的哲学中,在斐洛的神学中亦如此,上帝是 to hen("一"),即一且无部分。上帝是"单一的存在,不是结合物"。他"不与其他任何东西相混合"。"一根据一上帝而存在"(《对律法的隐喻解释》Ⅱ.2~3)。对于拘泥字义说,斐洛感到担忧的其中一点,与确立上帝的一这个坚定信念密切相关;他担心他所看见的东西犹如削弱这个信念的灾难性后果。斐洛感到,把"部分"归给上帝将导致神人同形论,而神人同形论又不可避免地会导致更糟的神人同情论(参见《论亚伯和该隐的祭品》94以下,在那里,他以《民数记》23:19为根据再次讲了这种观点)。对斐洛来说,上帝有肢体和器官的观念是完全不能接受的也是不可能的概念。

(4)"本性都不是无用的赘物"。在这一段,斐洛非常蛮横地指出了对他来说似乎是不可避免的拟人论、神人同情论结果。他以论证支持其论点:在自然世界,没有"无用的赘物"。为满足特定的要求和特殊的需要,实施必要的功能,本性提供的器官不会无用。假若上帝有器官和肢体(手、足等),它们也会如此,因为他需要它们,而它们亦为他所用。本性提供的器官也"有助于具有器官者的软弱"。"软弱"这个词确当地适用于人及受造物的秩序形态,但不适于上帝、造物主。所以,在上帝方面,具有不同种类的器官,会是软弱的表征;如果把人的"软弱"归给上帝,就会使他像人一样。人之所以具有器官,是因为由于软弱,他们需要它们,它们在一起也能给予他们所需的特殊帮助和服务。

但是,上帝(斐洛称为 to on,即存在)一无所需。但是完全自足的,在每一方面都完全、完满(参见《对律法的隐喻解释》Ⅱ.2;《论世界的创造》23;也参见本书第 43 页)。在《论天使》123,斐洛说:"上帝分派他的善物,不像售卖者高价出售商品,而是意使每物成为赠品,以倾注他恩惠的无尽源泉,从不企求任何回报;因为他不需要任何东西,也没有哪种受造物有资格作为回报的合适礼物给他。"

(5)"该隐是从何处'离去'的?"在斐洛看来,该隐是居于人的灵魂之中的自爱原则的象征(《论亚伯和该隐的祭品》3)。在这里,他与意欲见到存在者(the Existent)的那位智慧之士形成对比。该隐代表了那些自爱者,他们把万物归于心灵和自我而不是归给上帝,尊重创造而不是造物主(同上书,72)。

对斐洛而言,《创世纪》4:16 的话记述了该隐所代表的那类人的离去。所以,他问的第一个问题是"该隐是从何处'离去'的?"斐洛论证道,他不能"从这位万物统治者的宫殿"离去,因为它就是宇宙。人不可能逃离宇宙。而在它之中,上帝是无所不在的。

"天穹之环"。按斐洛的物理宇宙观,这是创造的最远分界之所在。因此,宇宙是个自我包含的整体。

"死者的微粒"。这些微粒被分解成它们的原初元素,并再被分配。即使死了,人也不可能逃出物质宇宙的疆界。

"曾借给每个人的东西"。这是对柏拉图对话之一(《蒂迈欧篇》42E,参见本书第 73 页)中某些话语的摹仿。在柏拉图那里,用的是四种元素,它们构成人的物理躯体,由创造了人的诸神赐给人,但在人的生命终结时,要还回去。在斐洛这里亦如此,人的躯体由之造就的构成元素要复原成物质宇宙的共同储备,以便再循环、再使用。

"人的债权者即本性"。按斐洛的看法,人因物理躯体的借贷而欠本性的债,其结果是,当到了要偿还债务时,本性会选择。无论在这里还是在斐洛著作的任何地方,都无希望在将来的某一时刻,死者的躯体复活的暗示,的确不希望任何种类的复活。

这个部分论证的真意是,关于该隐离去的说明不是说明他退出这个世界。

(6)"处于不同的地方"。斐洛加强他刚刚得到的结论。如果某人离开一个地方,他会占据一处新位置,所以,如若该隐离上帝而去,他就必定占据某个上帝不在的新位置。这将意味着有某个在上帝之外、"上

帝失去了"的宇宙角落。但斐洛认为,这是不可能的,既然"上帝无处不在,未留空缺,而是不间断地、完全地充满每物"。在斐洛那里,上帝作为万物的填充者是一个共通的、惯常的论题(参见本书第 43 页)。在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.44,斐洛写道:"上帝自身充满……自身充足,充塞和包围每物。"在《论语言的混乱》136,他简略断言:"上帝充满万物。"在斐洛看来,上帝既是超验的、内在的,又是无所不在的,无所不在就意味着他没有地方,没有"这里"和"那里",否则,会陷入他的限界和部分之间的关系问题。斐洛能说上帝既不在何处又在每处:不在何处是因为他创造了空间,如同创造了空间中的物体,作为空间的创制者,他不在其内;在每处则因为他把自己的力量延伸到整个宇宙,没有任何他不在的地方。所以,就上帝的本质而言,涉及地点变更的一切有关运动的词汇都是不适用的。上帝的神圣本性将自身作为"可见的、可把握的和在每处"呈现给人,但实质上,它是"不可见的、不可把握的、不在何处"(《论语言的混乱》134～139)。在斐洛那里,上帝在物质世界中处在每处,施行他的神意于其中,但他不是它的部分,也不像其中的任何事物。

(7)"如果上帝没有面"。这一点,斐洛认为当然真实。上帝有人面或任何种类的面,要使这种认识无任何立足的可能性,需要一种对其进行总体反驳的观点。这个观点是:上帝是一超验的存在,他在"用来形容一切受造物的特性"之上和之外,他也不会在特定的地方被见到,既然他包含一切事物而"不被任何东西所包含"。接着,斐洛论证道,如果这一切都适于上帝,如果世界的任一部分都不可能像离开一座城市那样离开他,既然在这个世界之外没有任何去往的地方,那么,对于《创世纪》4:16 的读者来说,留待要做的惟一事情是清理他的思想,承认"前述的事物无一在严格的字面意义上被言说,从而走上诗化哲学之士所钟爱的隐喻阐释道路"。所谓"诗化哲学之士",他意指这样一些人:他们放弃关于上帝的神话的和通俗的见解,追求处于其下的实在和真理。

"我们解说的起点"。斐洛在这一点上的讨论有一个作为起点的简单的 a fortiori 论证,该论证揭示了他采纳隐喻阐释方法的理由之一。

(8)"一件困难的事情"。斐洛论证道,如果一位臣民要从他的世俗国王面前逃走是困难的,那么,"避离上帝的视线而出走,决定不再见到他"就必定困难千倍。斐洛把这隐喻性地解释为企图"通过废弃灵魂

之眼的功用,不再能够接收他(即上帝)的心像"。

(9)"同情而不是怨恨"。斐洛说,当灵魂视力的丧失对某人是被迫发生时,他"被无情力量击败",这是恰当的反应。但是,那些"自愿"犯下避离这位存在者这一极大罪恶的人,按斐洛的观点,其行为则已超过邪恶的最大限度。任何罪恶都不可与之相匹。这种罪恶应受极罚,一种比对人的种种处罚严重得多的惩罚,而且,与"从宇宙之主那里逐出和流放"相比,没有更大的惩罚了。

但是,只有通过使用隐喻阐释,斐洛才能够从该隐移居到挪得之地的意义讨论中脱离出来,进入关于上帝视力的拥有或丧失的更为纯粹的思想氛围。

(10)"亚当是被上帝逐出的"。《旧约》讲得明白,与该隐的自愿离开相反,亚当是被上帝逐出的(《创世纪》3:24:"于是把他赶出去了。")。在这一段中,斐洛为适应自己的目的,利用了《旧约》在自愿的罪和不自愿的罪之间所作的区分以及在那里表达的观点,即:自愿的罪在本性上远比不自愿的罪严重(参见《民数记》15:22~31)。按斐洛的见解,这被关于亚伯所说的话表明,因为作为与该隐的对比,上帝在亚伯的问题上,允许一定程度的"恢复"发生。在《创世纪》4:25,上帝许给"另一个儿子"代替亚伯。这就是塞特,按斐洛的说法,他的名字象征性地意为"注水",该人的心灵为感官注水,以便将它们所需的力量赋予它们(参见《论该隐的后裔及流放》124~170)。他的出生是对亚当被迫离开伊甸园的部分补偿。

(11)"自愿的行为……必定招致伤害,永无恢复的可能"。正如有意实施的正确行为比不自愿的正确行为具有更大的道德价值一样,不自愿的罪恶与自愿的罪恶相比,其严重程度要轻。但是,斐洛思考的东西比该隐移往挪得有意义得多,这被他的说法所表明:该隐在心灵中的行为是"永无恢复可能"的行为。

(12)"该隐离开上帝的面"。由于避离上帝,与想见上帝的那位智慧之士形成对比,作为有意罪人的该隐就落入了"向罪人们复仇"的神圣法官之手。斐洛解释说,上帝对人所希望的东西由摩西在《申命记》30:20定下来,摩西在那里告诫他"且爱耶和华你的神,听从他的话,专靠他"。只有这样,才能获得真正昌盛和长久时日的奖赏。

"专靠他"。斐洛注意到,《圣经》之所以使用这种拟人化的表述,是因为它生动鲜明,有助于引人专注于连绵不断的和合,这和合源出于我

们与上帝的亲密关系。

“三重向往对象和值得爱戴对象”。当然,这说的是上帝。

(二) 见上帝(《论该隐的后裔及流放》13~21)

13 这些以及类似这些的其他劝告都是摩西向他人提出的。但他自己却非常地想见上帝且被上帝所见,他恳求他像对一位亲密的熟人那样对其显现他难以想象的本性(《出埃及记》33:13),以使他收受无妄的见解,用基础坚实的信念替代摇摆不定的疑虑。他不让自己的想望减弱,即使他爱的是一个难以遂愿甚或完全不可企及的对象,他依然坚持,决不松弱强烈的激情,而是毫不犹豫地坚决采用一切力所能及的手段,以获成功。14 无论如何,他现在要进入上帝所在的幽暗之中(《出埃及记》20:21),即进入关于这位存在之存在的种种概念之中,譬如不可接近的、没有可见的物质形式等。因为这位万物之因不在幽暗之中,一般而言,不在任何地方,而是超越地点和时间。他使一切受造物服从自己的控制,胜过每物而不被何物所胜。虽然他超然于自己的所造东西之外,但他确实以他之在充满整个宇宙;因为他将他的力伸张到宇宙限界,且按和谐法则,使每个部分彼此相连,合成一体。15 所以,当这爱上帝的灵魂企求发现这位存在之存在其本质到底是什么时,他便着手探求没有形式的和不可见的东西。由此生出的最大恩惠是认识到,就其本质而言,上帝是不可为每个受造物理解的,而且正因为明白了这一点,他也是不可见的。但对我来说,这位神圣的向导甚至在他开始考察之前,似乎就已估计到它的无用。16 有事实表明他是这样做的:他恳求这位存在的一成为自己的告知者和自己本性的显示者。因为他说“求你将你的道指示我”(《出埃及记》33:13,LXX 本)①,这就非常清楚地表明,任何一个单独的受造物自身都无能力获得关于上帝本质方面的知识。所以,当亚伯拉罕来到上帝对他所说的地方时,到了第三日,他“举目远远地看见那地方”(《创世纪》22:3~4)②。17 但是,那是个什么样子的地方?是他已经到达了的那地方吗?如果他已经来到那里,又怎么能够遥远?然而,这18 里假托人物讲述的意思或许是:这位智慧之士总是渴望知晓宇宙的统治者,当他沿着知识和智慧导向的道路前行时,首先遇到了圣言,

①② 此处译文完全照和合本《新旧约全书》。——译注

在这些圣言中，他稍事休息，尽管他早已有意改变方向，按另一条路线走，但现在还是停了下来。因为他的理解之眼已经睁开，他以清澈的目光看到，他给自己预定的奋力追求的目标是难以夺得的，它不断地在他前面退却，退到远处，通过在它与它的追求者之间设置一段遥不可测的距离，把他们留在后面。他正确地反思，天底下一切极速运行的物体，虽然不亚于太阳、月亮和其他星体的快速运动，但仿佛站立不动。然而，整个天体有其起源，且创造者先于受造物。所以，不仅我们周围世界的其他存在物，而且一切事物中有着最快运动的心灵，都必然由于难以形容的距离而不能真正理解第一因（the First Cause）。但是，最不可信的事情是，虽然战胜运动万物的星体自身处在运动中，远胜于它们的上帝却不合道理地不动。据他说，由于与其自身同一，他离我们很近，又隔我们很远；他通过与每一个体接近的他的创造力和惩罚力而与我们接触，同时，他又迫使受造物的本性远离他的本质存在，以使我们不可能接触它，即使用纯粹心灵的非物质力量也不行。所以，对于那些忙于寻求上帝的爱戴上帝者，尽管他们没有发现他，我们也高兴，因为即使没达到目的，但对"善"和"美"的探求足以成为一种愉快的尝试。但对于自爱而痛苦的该隐，我们同情，因为他丢弃了自己的灵魂，全然没有这位存在的一的概念，有意愚钝了那个只有靠它，他才可以见他的器官。 19 20 21

（13）"这些以及……其他劝告"。这里，暂停讨论摩西对别人行为的劝勉，而开始了摩西自己想"见"（horan）上帝且"被上帝所见"的话题。摩西的这种愿望如此强烈，以致他恳求上帝显现自己——"像对一位亲密的熟人那样对其显现他的本性"。斐洛加了上帝的本性"难以想象"的话，但摩西却想得到"无妄的见解"，用"基础坚实的信念替代摇摆不定的疑惑"。斐洛接着指出，摩西决心毫不松懈自己达到向往目标的努力，尽管他意识到，这需要艰苦的探求，而且事实上，"见"上帝是不可企及的。

在这个部分，斐洛所做的事情是，既描述与亚当和该隐形成尖锐对照的摩西对上帝的探求，又描述摩西意欲见到和理解的上帝。

（14）"上帝所在的幽暗"。根据《出埃及记》20:21，摩西进入上帝所在的"幽暗"之中。幽暗被解释为起因于"关于这位存在之存在（peri tou ontos）的种种概念"，即"不可接近的、没有可见的物质形式"。这

里,斐洛再一次做出陈述,它表明,在他看来,不应字面地理解《旧约》,即"这位万物之因不在幽暗之中,一般而言,不在任何地方,而是超越地点和时间"。上帝和受造秩序之间的关系是控制者和受控对象的关系,斐洛重申他的观点:上帝"胜过每物而不被何物所胜"。虽然他超然于受造秩序之外,但他依然"以他之在充满整个宇宙"。这些话表明,斐洛关注的是要断定,上帝既是超验的,又是内在的,既在世界之上,又被包含在世界之中。

"他的力"。为了保卫上帝的超验而又不否定他的在世,斐洛在这里也像在他著作的许多其他地方一样,断言上帝是以"他的力"且通过他的力存在于宇宙中的。它们遍及受造物的极限边界,而且,它们由"关于这位存在之存在的种种概念,即不可接近的、没有可见的物质形式"组成。上帝使其渗透到宇宙的每一角落,这一神圣"力量"的观念帮助斐洛克服了上帝本身与物质宇宙之间有接触的某种暗示所带来的难题。所以,在这里,隐喻阐释又一次使斐洛能够在《圣经》中,在显明的意义之下,发现与他的上帝观和谐一致的另一种意义,而他的上帝观,无论在形式上还是内容上,都是受其哲学观念影响的。隐喻阐释也使他能够避免字面解释《圣经》所产生的不恰当的上帝概念。

(15)"爱上帝的灵魂"。这种灵魂必然"着手探求没有形式的和不可见的东西",因为它正好是这位存在之存在的本质问题所蕴含的内容。斐洛解释说,虽然这探求是不可能的事,但探求者得到了"最大的恩惠",即"认识到,就其本质而言,上帝是不可为每个受造物理解的"。斐洛说:"他也是不可见的。"不仅"从来没有人看见神"(《约翰福音》1:18)[①],而且无论在过去、现在还是将来,也不存在上帝之存在"被看见"的可能性。

(16)"神圣的向导"。这指的是摩西,他实际上被称为"圣师"(hierophant),即关于上帝的圣秘真理的显示者。甚至在他开始探究之前,他就知道,这是一个无用之功。正因为如此,他才恳求上帝成为"自己的告知者",显现"自己的本性"。摩西意识到,只有上帝自身选择了显现和泄露,他的本质才能被知晓。斐洛摘引摩西在《出埃及记》33:13的话,并加了一句解说性的评论:它们清楚地表明,包括摩西本人在内的任何一个受造物,"自身都无能力获得关于上帝本质方面的知识"。

---

① 译文依和合本《新旧约全书》。——译注

（17）“什么样子的地方?”当《旧约》的读者遇到诸如《创世纪》22:4那样的关于亚伯拉罕的陈述时（即:以一种显然矛盾的方式说,在亚伯拉罕到达上帝对他说过的那地方时,他“举目远远地看见那地方”),有一种明显的矛盾,既然正常说来,人不会远远地看见一个已经到达了的地方!

（18）“假托人物”。斐洛的心思,从他解说的《创世纪》中的那段话又转到了与亚伯拉罕相关的另一方面,因为他想让他的读者们明白,虽然所讨论的那个说法显得陷入了矛盾之中,但如果给予隐喻阐释,就不存在任何矛盾了。所以,他着手表明关于亚伯拉罕的那段话应被如何理解。如果读者认识到,《创世纪》22:4 中的那个意思是“假托人物”(ainittetai)讲述的,斐洛用以解说《圣经》语言的这一专门术语有着隐于表层之下的意义,一旦它被编造字面意思的人物给予适当翻译,疑难就消除了。按照斐洛的看法,比喻所显出的意义是,这位智慧之士总是渴望认识宇宙的统治者。他的朝拜由智慧和知识引路,涉及存在的第一次接触是“圣言”(Logios……theiois),那是预备性的歇脚点。虽然他抱定的企图是走得更远,但还是在那里停了下来。其所以这样做,是因为随着他的理解之眼的睁开,他看到,他所追求的是捉摸不住、难以获取的对象,总是把它的追求者远远地抛在后面。因此,上帝完全是另类的、超验的,所以这位力图见到他的智慧之士,“还是停了下来”。

（19）“他确当地反思……”。这位智慧之士意识到,犹如相对于天上物体的运动,天底下的许多事物是不动的一样,心灵亦如此,虽然它比其他东西理解更快捷,但由于难以形容的距离,还是不足以理解第一因。

“一切事物中有着最快运动的”。在这里,斐洛公然表明了他的理智主义,因为在他看来,地上事物中最快捷的无疑是心灵。斐洛是理性主义者,理性优越的相信者。但是,他知道在探求上帝的知识方面理性的限度。事实上,即使最为智慧的心灵,能知上帝的一切,也只是他存在着(参见本书第 38 ~ 42 页)。

“最不可信的事情”。宇宙的终极悖论是:当天上物体胜过其他运动事物时,它们自身处在运动中,而“远胜于它们”的上帝,却“是不动的”。或许不由想起斐洛在理论上对《创世纪》4:16 所作的阐释。事实上,正如经常所发生的,由于字面解释《圣经》很不恰当,很不令人满意,即使对一节诗文的隐喻阐释在斐洛那里并没有无限可能性,还是使得

他在论上帝的本质和人成功探求上帝知识的可能性问题上离了题。

(20)"他离我们很近,又隔我们很远"。这是斐洛从他对上帝本质的沉思和哲学思考中得出的结论。他离人近是由于"他的创造力和惩罚力"的存在,因为这些力量"与每一个体接近"。但同时,上帝"又迫使受造物的本性远离他的本质存在"。在斐洛看来,在物质的东西和精神的东西之间、形体与智力之间、受造物和创造主之间,有着巨大的分裂。存在的这个裂口如此巨大,以至于斐洛在谈到上帝的"本质存在"时只能说:"我们不可能接触它,即使用纯粹心灵的非物质力量也不行。"

(21)"对'善'和'美'的探求"。这种探求使"爱戴上帝者"找到欢乐,即使他们承担的是对"存在的一"的无果探求,不会成功地发现他。他们高兴是因为探求本身,"即使没达到目的",也"足以成为一种愉快的尝试"。"愉快的尝试"这个表达意味着,在未来的某一天,"爱戴上帝者"会设法发现"善和美",但只有在人的灵魂或心灵不再受肉体妨碍时,或许才有上升到"绝对的善和美"的可能。

"我们高兴"。第一人称的复数代词表明,斐洛的立场是与"爱戴上帝者"一族一致的。

"自爱的该隐"。这里,斐洛又回到了《创世纪》4:16和该隐离开伊甸园去到挪得(洛得)之地的故事。在斐洛那里,该隐是值得同情的那种人的《圣经》象征,因为他丢弃了自己的灵魂,"全然没有这位存在的一的概念"。他"有意愚钝了那个只有靠它,他才可以见他的器官"。该隐的故意之罪自灭了见上帝的能力。在斐洛看来,《创世纪》4:16首先是一种警告,它告诫读者重演"自爱的该隐"之愚昧行为的危险。那样做的实质,就是通过把上帝的处所错认成自己的,通过把实际上是上帝的东西视作自己及自己的心灵而背离了上帝之在。

(三)摇摆之地(《论该隐的后裔及流放》22~32)

22 值得看一看他远离上帝之后在自己所去往的那地方。它被叫做"摇摆"(Tossing)。之所以有这个名称,立法者指出,是因为愚昧之人由于没有稳固性和坚定性,在冲动的撞击下,容易摇摆和纷乱,犹如冬季里在暴风吹刮夹击之下的大海,没有哪怕是瞬间的平衡或稳定。就像一条船在受波涌的海水控制时摇摆不定,不再能够继续前行或抛锚不动,而是由于晃荡颠簸,转到右舷,驶进港口,并因其来回晃动而不定启动;无价值的人也如此,在游移而痛苦的心灵影响下,无力稳定地驾驭生命之舟,总是摇摆不定,随时可能翻覆其生命。这

里起作用的完全的因果连续以一种不平常的方式给我印象。其情形 23
是，靠近稳定的对象便产生出对稳定性的渴望，并喜欢这样。毫不动摇的稳定的东西是上帝，运动着的东西是受造物。所以，接近上帝的人想望稳定性，而背离他的人，与不安定的受造物接近到什么程度，大体上也会摇摆到什么程度。因此才有咒语中写的"你必不得安逸， 24
也不得落脚之地"，而且进一步，"你的性命必悬悬无定"(《申命记》28:65、66)[1]。因为正是愚昧之人，以某种与健全理智相反的方式，一直动来动去，敌视平静和安宁，不把自己坚定地稳固在某种学说上或站稳坚定的立场。于是，他在不同的时间不同地判断问题，即使对 25
于相同的问题，他也自相矛盾，尽管没有任何新的因素牵涉进来——他能在一瞬之间变成大和小、敌和友，以及好比最不一致的每物。正如立法者所言，他的整个生命是悬吊着的，没有坚实的立足点，而是受拖拉他的对立方向的环境影响不停地摇来摆去。这就是立法者在另一地方说"被挂的人是在神面前受诅咒的"(《申命记》21:23)[2]原因，因为我们应当依靠上帝，但我们正在思考的这人却使自己抓牢肉 26
体，而肉体乃是像木头一样压住我们的负担。由于这样做，他以希望换欲望，以最大的恶换最高的善。因为一方面，由于希望是对善物的期待，使得心灵依赖慷慨施予的上帝；另一方面，引起不合理渴求的欲望则使得心灵依赖其本性是快乐的容器和领域的肉体。那么，就让这些人抱住欲望犹如套上缰绳不放吧。但聪明的亚伯拉罕，既然 27
他是立场坚定之人，就靠近上帝这位稳定的"一"，因为《圣经》说："亚伯拉罕仍旧站在耶和华面前。亚伯拉罕近前来说。"(《创世纪》18:22~23)[3]因为只有真正不变的灵魂才能获得接近不变上帝的方法，而确实具有这种性质的灵魂也真正离神圣之力非常近。所以，赐予全智摩西的神谕最清楚地表明了德性之人生存所依的极度坚实的稳定 28
性。神谕如下："至于你，可以站在我这里。"(《申命记》5:31)[4]这道神谕证明两点：其一，这位运动其他每物并使之旋转的存在者自身是不动不变的；其二，他让这位德性之人分有他的静止本性。因为在我看来，正如弯曲的东西被直尺弄直一样，动着的事物也被不动的他的力量停止下来，并使之不动。在这一段，他命令另一个人和他站在一 29
起，但在别处，他又说："我要和你同下埃及去，也必定带你上来。"

①②③④ 译文完全照和合本《新旧约全书》。——译注

(《创世纪》46:4)[①]他不说"你和我"。为什么不说？因为沉静和稳定是上帝的特性，而受造物的特性是位置的变化以及趋向这种变化的

30 一切运动。所以，当他叫人到他自己特有的善时，他说"你和我站在一起"，而不说"我和你"；因为情形不是他不会变成不动，而是总在不动状态。但是，当他来到受造物特有属性的东西时，他说"我要和你同下"是很恰当的，因为地点的变化适合于你。因此，对于我，无一要下去(因为对于我，没什么变化)，而是保持不动，因为我喜欢静息。但对于靠变化其地点(因为地点的变化犹如兄弟或亲密的亲人)而下去的人，我会无任何位置改变地、遍在地下去，因为我以自身充满宇宙。这也是我出于我所具有的对理智本性的同情而做的，以使它可以脱离激情的地狱，升入德性的天上(Olympian)境地，以我为"向

31 导"，为所有祈求的灵魂铺就到达天堂之路，并将它设计为一条大道，以使他们行走其上时，不至疲乏。所以，我们已成功地展示了这幅图

32 景的每一边，即德性之人的平衡和愚昧之人的摇摆状态。现在，让我们来检查结果。因为立法者说，挪得是灵魂移住的"纷乱"之地，与伊甸对立。"伊甸"是确当与神圣的象征，所以具有"快乐"的意义。因为确当的理智在万物之先，享受着纯粹的、无污的，也是完全的、圆满的善物，同时，上帝作为一切财富的丰富源泉，流溢出他纯洁、不朽的福祉。但就其本性而言，恶要侵害善，不必要侵害正义，愚昧要侵害聪明，邪恶的每种形式都要侵害德性的每种形式。挪得与伊甸对立的说法，其意义就是如此。

(22)"他自己所去往的那地方"。斐洛用了一个陌生的名称，即"摇摆"来称谓该隐背离上帝之在后所去往的那个地方。在希伯来词"Noa"，即《创世纪》4:16称为该隐要去的那地方和动词摇摆(to toss)之间，存在着的足够的相似性，使得斐洛有理由按自己的观点把挪得之地解释为被称作"摇摆"的地方。

"容易摇摆和纷乱"。斐洛实行的这种隐喻阐释，导致他时常依据在拼读上与其相似的另一个词来解释某词，虽然它们并不同出一族。"Noa"一词与动词"to toss"之间的相似性，吸引斐洛固守这样的事实：他能够把像该隐一样的背离上帝之在的"愚昧之人"解释为住在挪得之

① 译文完全照和合本《新旧约全书》。——译注

地，即纷乱(Tumult)之地的"容易摇摆和纷乱"的人。斐洛将这种人的不稳定状态和暴风吹刮的大海进行比较，其根据是，正如诗篇中说"没有神"(《诗篇》14:1)的愚顽人一样，愚昧之人"在冲动的撞击下，没有稳固性和坚定性"。犹如一条被风暴摇摆的船，在波浪控制下左右颠簸，以该隐为其象征的无价值之人也如此，由于心灵受风暴驱使，摇晃不稳，无力在特定的方向上稳定前行，而"总是摇摆不定，随时可能翻覆其生命"。在斐洛看来，这就是《创世纪》4:16 第二部分的意思：背离上帝之在的人，其生命之舟完全没有稳定性。

(23)"完全的因果连续"。斐洛断言，情形总是这样："靠近稳定的对象便产生出对稳定性的渴望。"他继续说，"毫不动摇的稳定的东西是上帝"(受造物易于运动)。在斐洛看来，上帝是毫不动摇的稳定和不变。他是"不可变的东西"，受造物则是可变的。正如他在《对律法的隐喻解释》Ⅱ.33 所说，"所以，每个受造物必然时时被改变。因为这是每个受造物的特性，就像不可变是上帝的属性一样"(参见《论上帝的不变》22)。他还在其他一些场合断言，靠近上帝的人获得一份神圣的稳定性(例如，参见《论天使》19)。因此，有逃脱受造物可变性的机会。通过哲学研究，达到不诈与纯粹。由此，进入脱离变化(它是受造序列中随处可见的特色)的层次，实现其首要目标，即上帝自身(参见《论上帝的不变》22)。

"所以，接近上帝的人想望稳定性"。既然不可变是上帝的属性(《对律法的隐喻解释》Ⅱ.33)，他丝毫没有人的浮躁或不定性，那么，渴望逃脱不定，追求沉静的智慧之士(《论上帝的不变》23)，就接近上帝，以接受神圣沉静的影响。但斐洛说，像该隐那样舍弃上帝的人，则会更深地陷入"不安定的受造物"中，在理解力上"摇摆不定"。《创世纪》4:16 中关于该隐去往挪得的说法，其真正的教训是一种警告，即：舍弃上帝所产生的生命中稳定性的丧失。

(24)"咒语中"。在这里，斐洛通过引证《申命记》28:65、66 中的"咒语"(参见《申命记》28:15～68)，来支持他对《创世纪》4:16 的阐释。按照斐洛的阐释，他摘引的该节话语，涉及的是"愚昧之人"及其"与健全理智相反"的生命，其所以在他的生命中没有"平静和安宁"，没有坚定地固守某种特定原则，在于他愚昧的结果。这就是写给愚昧之人的话语的意思：在一种情形下，不得安逸和落脚之地，在另一情形下，则会出现"性命……悬悬无定"的前景。上帝的不变意味着，在斐洛看来，宗

教的目标就是脱离受造物的不安定与变化，进入沉思与宁静。

“你的性命必悬悬无定”。这句话是从《申命记》28:66 摘引而来的。按原文的上下文关系，此话涉及这一事实：舍弃上帝的人将永远处在对其性命的疑虑中。斐洛想到了悬挂在树枝上的悬吊物的运动。这样的悬挂物总处在运动中。舍弃上帝之人的生命同等地不安定。

(25)“他在不同的时间不同地判断问题”。斐洛再次评述了愚昧之人的不稳定性，他所意指的，是在其生命中不严肃对待上帝的人。这种人持一种不一致的矛盾见解。他在一瞬之间变成“大和小、敌和友”，以及几乎是对立双方的每一另方。摩西在心目中所指的、在《申命记》28:65、66 所言的（这正是斐洛从“咒语”中摘引的两节），正是这种人。像该隐一样的愚昧之人，被彼此冲突的利害关系拖来拉去。这一段中出现的源于“咒语”的“悬挂”（hanging）一词，把斐洛的不息智力（无论他的精神状态如何，他的心灵永在运动）引到他又继续摘引的《旧约》中的另一段。

(26)“我们应当依靠上帝”。斐洛通过说“另一地方”（实际上是《申命记》21:23，虽然对《圣经》的引证通常没有明白地指出其书名和章、节）而引入了这个说法，在那里，“立法者”说的是他认为有关的事情。所说的话是对挂在木头上的罪人的咒语。犯罪该死的人会被治死，然后被挂在木头上，但其尸首不可留在木头上过夜。应在治死的当日将其葬埋，因为“被挂的人是在神面前受诅咒的”（参见《申命记》21:22～23）。这就是保罗在《加拉太书》3:13 中提到的那段话（保罗在那里断言，基督在十字架“木头”上的死，就赎出人脱离“律法的诅咒”）。斐洛把《申命记》21:23 的话看作正在思考的这人应当“依靠上帝”，而不要像愚昧之人那样“使自己抓牢肉体”。斐洛蔑视肉体的观点和他心灵与肉体之间二元论思想的闪现存在于他在此处把肉体形容为“像木头一样压住我们的负担”这一说法中。在其他地方，斐洛也多次称肉体为“死物”，譬如在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.69 中（参见《论亚伯拉罕的迁移》7；《论特定律法》Ⅳ.188；《“创世纪”问答》Ⅳ.74 等处）。受肉体支配而活的生命——在斐洛看来，该隐就成了这种生命的象征（参见《论该隐的后裔及流放》38；《坏常蕴伏着好》119；《论语言的混乱》122）——，乃是抛弃希望而代之以“欲望”，“以最大的恶换最高的善”。

“因为……希望是对善物的期待”。斐洛对希望的界定与《希伯来书》11:1 对信仰的界定有某些形式上的相似性（虽然在斐洛那里，信仰

和希望观念的内容与《希伯来书》对这两种德性的理解很不相同)。在斐洛看来,希望"是对善物的期待",且正因如此,"使得心灵依赖慷慨施予的上帝"。相反,(对快乐的)"欲望"则引起人的"不合理渴求",将其注意力集中在"其本性是快乐的容器和领域"的肉体上。如果这样,就不难理解为什么斐洛把肉体视为灵魂的坟墓,以及为什么在他看来,想过理性的反思生活的人需要逃离肉体这一"肮脏的牢狱"(《论亚伯拉罕的迁移》9),并参与远离肉体和感官的终生朝拜。

(27)"那么,就让这些人抱住欲望犹如套上缰绳不放吧"。在斐洛心目中,愚昧之人以缰绳勒马的方式被宣告受欲望悬挂。否认上帝存在的愚人受欲望支配和压制。但亚伯拉罕(在这里,他是作为智慧的代表而被介绍的),既然他是"立场坚定"之人,就靠近上帝"这位稳定的'一'"(斐洛另外的短语则把上帝描述为不变的和不摇摆的)。斐洛心里装着《出埃及记》17:6 的话,即"我必在何烈的磐石那里站在你面前"①,这话是上帝对摩西说的,按斐洛的看法,《旧约》通过它而教诲我们,上帝是永远不动的。斐洛之所以把上帝描述为"站立"或"稳定的一"(ho hestōs theos),就是以《出埃及记》17:6(LXX 本)的文本为依据的。他用"站"(stand)来再现 LXX 本《出埃及记》17:6 中的 hestēka 一词(参见《对律法的隐喻解释》Ⅳ.4;《论梦》Ⅱ.221),尽管英文翻译使这希伯来文成为将来时,即"我将站"(I will stand)。斐洛再次断言,亚伯拉罕的稳定性是由于他靠近上帝,或按他的阐述:"只有真正不变的灵魂才能获得接近不变上帝的方法,而确实具有这种性质的灵魂也真正离神圣之力非常近。"在他所象征的许多其他东西中,亚伯拉罕象征坚守律法的人和稳定性。在《论梦》Ⅱ.219~223 中,斐洛说:"不可变和稳固只属于上帝和是上帝朋友的那些人。"在谈到上帝的不可变时,他继续说,某人可以分有上帝的不变性。只有上帝是绝对不可变的,但他能够而且也在把这一特殊属性的一份连同其他馈赠传递给人。当然,收受这种馈赠的人必须是像亚伯拉罕那样的。对于该隐,则毫不分有神圣的不动性。

(28)"德性之人生存所依的极度坚实的稳定性"。"德性之人"这个短语是斐洛描述亚伯拉罕时通常所用的,例如在《论亚伯拉罕》85中,因为亚伯拉罕"获得了虔敬这一最好的财富"(《论名称的变化》76)。

---

① 译文照和合本《新旧约全书》。——译注

斐洛论证道，亚伯拉罕坚定这一事实，被上帝对全智的摩西所颁的神谕所证明。上帝对摩西说："至于你，可以站在我这里。"(《申命记》5:31)这些话被解释为两层含义。首先，它们意味着上帝是使万物运动的不动的"运动者"，这是一种亚里士多德描述"第一因"的方式(参见本书第60～61页)；其次，它们的意思是，"他让这位德性之人分有他的静止本性"。"不动的他"的力量使得靠近它的事物和人物停止下来。如果亚伯拉罕是"德性之人"，那么，我们注意到，摩西就是全智之人(参见《对律法的隐喻解释》Ⅱ.87、93)。

(29)"他命令另一个人和他站在一起"。斐洛继续写道，在《申命记》5:31，上帝命令另一个人，即摩西站在他旁边，以此分有他的不变性。但在《创世纪》46:4，即斐洛接着引证的一段话中，上帝又说，他将陪同雅各到埃及，最后也将带他回来。斐洛被这一事实所打动：《圣经》并没说"你和我"，否则就意味着上帝去埃及旅行了。之所以如此，其理由是："沉静和稳定是上帝的特性，而受造物的特性是位置的变化以及趋向这种变化的一切运动。"

(30)"他自己特有的善"。所以，当上帝引人分有他的稳定性时，他不说他朝向人的运动，而是引人靠近他。就上帝而言，不会有任何运动被静止追随，因为"他不会变成不动，而是总在不动状态"。仅仅属于他因此也只有他能赐予的善，他能够没有任何运动地赐给人。然而，当意向是受造的或受造物的时候，使用"我要和你同下"这种术语是恰当的。如要用上帝自己的话表达他自己的意向，斐洛写道："对于我，无一要下去(因为对于我，没什么变化)，而是保持不动，因为我喜欢静息。"《雅各书》1:17也断言，上帝是一个"在他并没有改变"①的存在。但对于人，变化是正常的，当他们下去时，上帝也下去，虽然他是"无任何位置改变地"这样做，因为"我以自身充满宇宙"。据斐洛文本的一位主编的推测，"遍在地"(in all-pervading presence)一词是对希腊词tonikōs的翻译。tonikōs这个副词所源出的动词是"扩充自身"的意思，如果那位主编的推测是正确的，斐洛就认为上帝自我扩充到了整个宇宙。但是，不一定把tonikōs一词的含义解释得过于空间化，尽管斐洛使用的是一个易与斯多亚派的"张力"概念(它涉及到膨胀与凝缩)联系起来的词。虽然斐洛为寻求表达上帝不变无所不在的观念而使用了斯多亚派术

① 译文照和合本《新旧约全书》。——译注

语，但至少有避开斯多亚派唯物主义的意图。

“无任何位置改变地”。在斐洛看来，就上帝而言，没有任何位置的改变，因为不涉及地点方面的运动，因为上帝已经以自身“充满宇宙”。凡断言上帝无所不在且非物质性的每一神学，都不得已地要使用空间化譬喻来谈论上帝的无所不在，并因此而显得与上帝的非物质性矛盾。

(31)“为所有……一条大道”。隐喻地讲，上帝和改变其位置的人同下的行为是受“对理智本性的同情”驱使的。上帝愿意帮助有理智的存在者“脱离激情的地狱，升入德性的天上境地”。他以自己为向导沿着到达天堂之路，这个短语暗示，上帝虽然超越一切，也是“很在场的帮助”，而且也暗示，人的变化不是突然的，而是一个稳定的过程。上帝自己也预备了这条到达天堂之路，并使它成为“为所有祈求的灵魂的一条大道”，以使他们沿它走过时，可以不疲乏。这里，斐洛把上帝描绘为同情哲学灵魂、有思想的信者，并引导和帮助其向上。上帝作为“一”为祈求者们预备一条不致使他们疲乏的大道的观念，在斐洛的著作中是多个观念之一，它表明，在斐洛看来，上帝是仁慈的“父亲”。

(32)“这幅图景的每一边”。到此为止，斐洛所言涉及的都是善良之人的沉稳状态和愚昧之人的不定状态的比较。现在，斐洛转到收尾了。在《创世纪》4:16，摩西说，移往挪得(LXX本)，即“纷乱”之地的灵魂是与“伊甸”对立的。挪得或洛得早先被解释为意指“摇摆”(salos；参见第22段)，斐洛认为它是愚昧之人灵魂中造成“纷乱”(klonos)的恶的象征(参见《论天使》12；也参见前面的第1和第22段)。它也能涉及“纷乱”，是该隐的目的地(这里和前面的第1段)。

在《论天使》12，斐洛在注解《创世纪》4:16时，也解释说，洛得(挪得)是“摇摆”，伊甸是“愉快”；前者是“搅扰灵魂的邪恶的象征”，后者是“为灵魂创造平静和幸福状态的德性”的象征。在眼下这一段，斐洛说伊甸是“确当与神圣”的理智的象征性名称，所以在字面上可译为“快乐”。确当的理智在享受“纯粹的、无污的……善物”中找到它的欢乐，“同时，上帝作为一切财富的丰富源泉，流溢出他纯洁、不朽的福祉”。当然，恶在本性上是与善相冲突的。与伊甸对立的挪得，其意义是，在不义与正义、愚昧与聪明，以及邪恶的一切形式与德性的一切形式之间，存在着永远的冲突。该隐所代表的，是这样的人：由于背离上帝，也就背离确当理智的生活，并追求恶的生活。

这样，斐洛就结束了《论该隐的后裔及流放》的这一部分，虽然共有

150 多段是专门用于隐喻阐释《圣经》中关于该隐的后裔的说明或描述像该隐一样的灵魂的。注意这一点是有趣的:在该论著结尾处,斐洛认识到,“一切战争的起源”是人自身之内的纷乱,“它是如此的可怕和不绝”。因此,在他看来,从解说的那些段落中学到的重要教训是:靠近上帝,他的稳定性至少赐给人相对稳定性。斐洛认为,灵魂内部的战争、被该隐选择的“摇摆”和“纷乱”,是最为严重的人类冲突,因为国家民族之间的一切战争,都源于像该隐那样的纷乱灵魂,源于该隐是其象征的那些被分裂的灵魂。或许令人意外,斐洛隐喻阐释“该隐的后裔及流放”这一主题最终达到的结论竟与现在有关,正如它与斐洛自己的时代有关一样。所以,就《创世纪》4:16 原文的作者赋予它的意义而言,斐洛选择的阐释方法提供给我们的帮助虽然很小,但我们还是应心存感激:斐洛在他所阐释的这节经文中,发现了——教训(teaching),关于和对于在流放中的该隐的后裔,它在比斐洛可能体会到的更为深远的意义上,是一个重要的字眼。

第四章　斐洛的伦理学说

第一部分　思想概述

在以《旧约》为其基本文本的宗教哲学中，伦理学必然占有一个重要的位置。斐洛相信《旧约》乃一真实上帝所授，因而他以为，《旧约》伦理学及源于它的那些伦理学是高于所有其他伦理学的。

就作为一个敏锐的哲学思想家——并且其宗教包含着深奥而又广泛的怀疑主义成分或至少具有明显的神秘性——而论，斐洛的看法（因为这完全是犹太人的看法）是极其实际的看法，它蕴含着这一坚定信念：其拥护者应积极参与到人类与社会生活中去。正如斐洛本人所问的那样："若吹笛者老不开口，那么不管他可能是多么出色的表演者，他有什么用呢？……若弹琴者不用他的竖琴，他有什么用呢？或者总之一个匠人若不运用他的手艺，他有什么用呢？"因此"运动……是善的恰当条件……如果理论不与实践相结合，那么对于仅仅通过理论而拥有知识的人来说，知识就是无用的。"（《论学问的统一》45～46）因此，斐洛不是一个只

关注理论问题的宗教思想家。他认为,获得善的最重要途径之一就是“通过实践,而不是通过学说”,因为“实践者应该是生活的模仿者”。“聆听一种声音或话语”(同上,69~70)的学习者经由学说就可以获得德性,但是一切真正的德性都是“经由实践而得以完善的”(同上,35)。斐洛以“德性及随之而来的善良行为”作为写作的题材(《论天使》102)。

犹太律法——这是斐洛使用的主要伦理材料——的重要性意味着,他觉得只能以他那个时代的希腊哲学体系去讨论律法观念。在他看来,摩西律法是惟一真正的自然律,因为在他能接受的意义上说,惟有它才是神启示的。这一确信是与他的另一确信相关的,即:“自然律”,或希腊哲学家寻求的“与自然一致”的规律,不可能具有摩西律法所具有的普遍性和永恒性,摩西律法是自然的惟一创造者上帝启示的。但斐洛仍然使用他在哲学家特别是亚里士多德和斯多亚派的著作中得到的观念。他区分开了规定法和不可改变的自然法,前者不会保持不变,后者是人们依照理性、沉思理性去生活时发现的。斐洛也谈到规定法——在摩西之前的时代尚未成文——和摩西之前的时代顺从自然律的存在——在以挪士、以诺、挪亚、亚伯拉罕、以撒和雅各的生活中。他甚至断言挪亚获得了所有的德性(“挪亚德性的完满”《论上帝的不变》122;参看同上,117),“公正挪亚的德性”(同上,140,等等)。他说道:“挪亚成了完美的,借此表明他获得的并不是一种德性而是所有德性。”(《论亚伯拉罕》34)他也陈述道,甚至在摩西之前,亚伯拉罕也“遵守我的一切律法”(《创世纪》26:5;《论亚伯拉罕的迁移》Ⅰ.30)。斐洛甚至容许自己说道:亚伯拉罕顺服律法,或更确切地说,他“本人就是律法,是未成文的律例”(《论亚伯拉罕》275~276)。亚伯拉罕完全顺服律法所取得的成就根据其名称的变化而反映出来(《论名称的变化》70以下:“别以为上帝的礼物是名称的变化,而不是借此象征品德的完善。”)。关于挪亚和亚伯拉罕完美性的这些说法,是与一群严格挑选出来的《旧约》人物的无罪性这一论题有关的,这一点下面将予以讨论。

现在回到用哲学思想来讨论他发现已存在的自然律这一问题上来:斐洛把“自然律”解释为上帝创造世界时先于宇宙的“逻各斯”在自然秩序范围内的体现。上帝在创造世界时把无形的“逻各斯”置于自主之中以作为它的规律。所以,当斐洛描写亚伯拉罕和其他先于摩西的族长时,他的意思并不是说他们遵从自然冲动意义上的未成文律例,而是说他们遵循寓于整个自然之中的规律即“逻各斯”。正是在这一意义

上，他们“愉快地接受与自然的一致，坚信自然本身就确实是最可尊敬的律例，因而他们的一生就是幸福的、顺服律法的一生”（《论亚伯拉罕》5～6）。这显示了斐洛是如何接受哲学概念——“自然律”——的，又是如何根据其阅读的《旧约》对它重新阐释并重新用它来为他的哲学伦理学服务的。

这仅仅是斐洛借用他那个时代的希腊伦理学体系的方法之一。他也借用了亚里士多德著名的中道学说。在斐洛之前，有两种主要的德性定义，一种是亚里士多德的，一种是斯多亚派的。在亚里士多德看来，德性就是在过度与不足这两个极端之间取中。为了判断一系列特殊情况下真正的中道是什么，人们就需要实践的智慧，因为中道并不只是算术平均数。只有有见识、有良心而又审慎的人才明白，就对信心的感觉而论，鲁莽是过度，怯懦是不足，而勇敢是中道，是德性。斐洛以《出埃及记》20:17 为依据来支持他对中道概念的使用。他劝告人要“以灵活的、始终如一的步伐”追随上帝，而且要保持“笔直的路线”。他在评论这一节时说，“希望它（心灵）不要偏右或偏左”，这样就可避免“过度和无度……缺欠和不足”。对人来说，最好的道路是“中间道路”，那是上帝为有德之人准备的道路（《论亚伯拉罕的迁移》146）。他在另一段话中极力主张：“任何一个方向上的偏离，不论是偏过度还是偏不足，也不论是倾向紧张还是倾向松弛，都是错误的，因为在这一问题上，右和左都该受谴责。”（《论上帝的不变》162）道德上的进步只有沿着“最中间的路线”才会取得。在许多可被外用的其他例子中，有一个是对《出埃及记》16:4（“吗哪”这一段）的评论：以色列人挑选的是“充足又适度，既不太多以致过度，另一方面也不过少以致不足”（《对律法的隐喻解释》Ⅲ.165）。人们可以把另一位犹太作家的话——这些话把“中间路线”描写为“可追求的最佳路线”（Letter of Aristeas 122：见 Bartlett 1985：第 11 页以下）——与把亚里士多德的中道学说应用于他的伦理学说的情形作一比较。

一、斐洛及其同辈哲学家

斐洛在其伦理学说中发现自己与同辈哲学家的意见屡屡相左。他尤其不能接受斯多亚派关于情感的观点。斯多亚派的观点是，德性排斥情感。斯多亚派认为人的完美境界是 opatheia（无动于衷）——摒弃

感受或情感。早期斯多亚派哲学家争辩道,一切情感——愤怒、痛苦、同情,等等——都是非理性的,所以聪明人应该努力把它们从生活中排除出去。与相信寻求适度以企图达到过度与不足之间的中道的漫步学派[①]不同,斯多亚派试图克制并消除所有感情或情感。这一点斐洛是不能接受的,因为对他而言,有些感情和情感是好的、道德的。《旧约》的许多地方(如《撒迦利亚书》7:9)鼓励人们要有某些情感,即仁爱和怜悯。斐洛接受另一位犹太作家在别处提出的观点:"摩西以其理性抑制自己的愤怒。"(4Macc. 2:17;参看 3:3)对于好人来说,真正需要的是控制和约束他的情感,而不是消除它们。

斐洛也不同意斯多亚派所有情感都是同等的这一论点。对斐洛而言,有些律法比另一些更重要,而有些律法比另一些不那么重要(使用犹太法学专家的术语),所以某些涉及情感或感情的罪就不会那么严重。虔诚和神圣是伟大的德性;虔诚、信仰、神圣和正义都依次地同样被指定为德性的皇后(或领袖,或首领)。依照传统的犹太学说,斐洛与漫步学派联合起来共同反对斯多亚派,把某些情感看作是道德的和有用的。他相信"义愤"这一圣经德性。由于受一位《旧约》散文作家的话(《出埃及记》32:27)的提示,斐洛甚至把"义愤的冲动"说成是"由上天而来的灵感伴随着的,是上帝赐送的礼物"(《论飞升与发现》90)。在别处他说,"判了犯管刑罪的人"要通过忏悔所犯的罪行来平息"义愤",但是他仍然把人之忏悔的接受者和复仇者描写为仁慈的(《论梦》1.91)。他相信,因受鼓舞而追求德性的人"对偷盗者是严厉的,绝对无情的"(《论特定律法》Ⅳ.14)。怜悯是他赞成的一种德性,憎恨罪恶也是他赞成的一种德性。在一个地方(《论特定律法》Ⅰ.55),他把"憎恨罪恶与热爱上帝"联系起来(参看《摩西传》Ⅱ.9,"博爱、爱正义、爱善良以及憎恨罪恶",这些是只有摩西才有的品质)。斯多亚的老师克里西普(chrysippus)[②]并不憎恨罪恶,他认为这对聪明人是不合适的(这种说法的依据是斯多亚派关于恶之性质的论点:任何行为都不是恶的、本身该受谴责的;在不该受责备的无知状态下作恶也许是出于好意)。但是

① the Peripatetic,源于希腊文 Peripatētikoi,专指亚里士多德及其追随者,因他们惯于在"来回走动"中讨论问题而得名。以前将此汉译为"逍遥学派",含有一定贬义,现译为"漫步学派"。——译注

② 约公元前 282~206 年,早期斯多亚派的第三任领袖,因其著述多,贡献大,被称为该学派仅次于芝诺的"第二奠基人"。——译注

在斐洛看来，是《圣经》教导人们要憎恨罪恶。

斯多亚派接受人或是善的或是恶的，或是有道德的或是邪恶的这一观点。斐洛由于知道犹太人有这一传统的信仰，即有些人由于上帝的恩宠，生来就是有道德的，因而他倾向于接受斯多亚派的观点：恶行是完全可以消除的——至少在少数特别得到了上帝仁慈帮助的人的生活中。关于摩西，他说，他并不煞费苦心追求德性，相反他“不费吹灰之力就从上帝那里获得了它”（《对律法的隐喻解释》Ⅲ.135）。根据《对律法的隐喻解释》Ⅲ.140 的看法，摩西是“尽善尽美的聪明人”（参看同上134：“他是完美的。”）。他是“摩西，最完美的人”（《论醉》94）。他甚至可以被赐予“神”的称号（《摩西传》Ⅰ.158；《论梦》Ⅱ.189）。在别处有人称他像神，是神圣的。在《“出埃及记”问答》Ⅱ.27 中，摩西被描写为“最纯洁的、最热爱上帝的心灵”（参看同上，29）。享有存在之完美性的人还包括“正义的国王”麦基洗德（Melchizedek），他是以“心平气和、跟祭司职位相称的国王”开始其生涯的（《对律法的隐喻解释》Ⅲ.79）。关于以撒，据说在他出生前，上帝就已决定他应该有“非常好的命运”（同上，85）。关于雅各，斐洛基于《创世纪》25：23 说道，在他出生之前，上帝就预备好了他的品格，所以知道他会“有美好的品格，会被赋予理性，会更慈善”从而是“慷慨大方的”（同上，88～89）。挪亚也是生来就完美的人（同上，77）。依斐洛的看法，其名字就意味着“安静”或“公正”，可以说，甚至在他做一件事情之前，他也是无罪的，因为他“生来就是有极好的本性”（同上）。斐洛就挪亚的正义，甚至“世界万物”及作为上帝“慷慨礼物的世界本身”（同上，78）所说的话，《新约》的读者确实应该加以仔细研究。义人发现的东西就是挪亚所发现的东西，即“万物均是上帝的恩典（charin）”（同上）。因此就斐洛而论，伦理学的目标是人可以达到的，当然只有通过上帝的恩典才能达到。

然而，斐洛在亚里士多德和斯多亚派的观点之间作了一个折衷的处理，他认识到获得完满德性的人只是少数有特权的人。他在亚伦和摩西之间发起了一场争论，亚伦代表亚里士多德，持必须控制情感的观点。至于人身上会变得难以驾驭的“活泼因素”，他以理性和其他德性来加以约束和控制。在这一想象的争论中，摩西代表斯多亚派必须完全摒除愤怒的观点，“因为适度的激情是不可能使他感到满意的”。摩西感到满意的只是“完全摒弃激情”（apatheia：《对律法的隐喻解释》Ⅲ.128～129）。斐洛本人认为，完全摒除激情只是少数非凡的人通过上

帝的恩典才是可能的。他们"拥有无与伦比的优点,甚至拥有摆脱激情的力量"(同上,131)。对于大多数像亚伦那样的人来说,他们是逐步趋向完美的,因而德性就在于情感的适中(metriopatheia:同上,132)。斐洛就此补充了这一结论:一种由理性加以控制的情感会成为一种德性——eupatheia(好的感情),这是斐洛在此处和别的地方以他自己的方式使用的一个斯多亚派术语。在斯多亚派看来,这一术语适用于某些情感,因为它们不是情感而是均衡的状态。就斯多亚派而论,它们不能称为德性,因为德性是无动于衷(apatheia)。对于他们来说,这些状态介乎情感和德性之间;在斐洛看来,由理性支配从而带来均衡状态的情感是德性,即使它不是无动于衷。上帝的道路——有德之人可以踏上的路——就是沿着"好的感情和德性"都能行走的道路(《论亚伯拉罕》204)。在别的地方斐洛列举了各种不同的德性,然后以"其他德性和好的情感"而结束(《论赏罚》160;参看《论亚伯拉罕的迁移》219;《对律法的隐喻解释》Ⅲ.132)。因此,eupatheia(好的感情)是与德性有密切联系的。所以自我克制这一亚里士多德派的德性在某些场合就是德性的一部分。特别是,为了欲望作斗争,自我克制就是必不可少的(《论十诫》142);确实,正如我们后面(本书第260~262页)将要看到的,第十条戒律就是一条控制欲望的号令。在一个反映亚里士多德区分德性和情感(前者涉及选择,后者是非自愿的)的地方,斐洛说道,庆祝逾越节的时候,"灵魂就会努力抛弃理性的激情,并且会自愿体验理性认可的更高形式的激情"(《谁是神物的后裔》192)。

因此,在斐洛看来,德性并不意味着摒弃情感和感受,而是意味着它们的适度控制,意味着适中。大多数人并不是无罪的——当然不是说没有好的和坏的感情——因为"绝对不犯罪只是上帝或者也许是神人才有的品质"(《论德性》177;参看本书第117页)。然而介乎完美的好人和坏人之间的是大多数既不极好也不绝对坏的人。在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.93中,斐洛把这一居间道德区域的居民称为homesos("中间人")。正因为大多数人都是mesos(居中的),所以上帝才向他们提出了戒律(同上,95)。在别处(《论梦》Ⅰ.151~152),他把处于这两种道德极端之间的人称为"实践者"。这些人靠一种道德自动扶梯而生活着,这扶梯有时候由好人装好,有时候又被坏人拆掉。在一段谈到给人类戒律的话中,斐洛说,"因此,非常自然的是,上帝确实是在我们之前把戒律和告诫给予了既不坏也不好而是处于其间的人"(《对律法

的隐喻解释》Ⅰ.95)。在以《摩西五经》为依据并借用柏拉图、亚里士多德和斯多亚派的观点的斐洛伦理学体系中,未获得最高德性而只是获得中间德性的人仍然会得到上帝的奖赏(《论农艺》121)。

二、十诫和其他律法

十诫当然是斐洛伦理思想的核心。摩西律法是神启示的完美律法,是哲学家所寻求的完美的自然律,而十诫(对此有一整篇说明文去论述)则是德性的最高纲目。这些戒律可以不同的方式进行分类。斐洛谈到了肯定的和否定的命令,即号令和禁令,他还把与对上帝的义务有关的律法和与对同胞的义务有关的律法区分了开来。这种说法是把犹太人关于戒律的概念解释为人与上帝以及人与人之间的戒律。斐洛还把《摩西五经》中的其他律法包括在内,认为它们是特殊的,与十诫联系在一起的(因而其更长的一篇论著——四卷本——的题目是《论特定律法》)。十诫是对特定律法进行分类的标题,是与之相关的特定律法的根源、来源或源泉。因此斐洛在《论十诫》中详细阐述了十诫,在《论特定律法》中阐述了相关的律法。

例如,在讨论与第九条戒律有联系的特定律法时(《谈特定律法》Ⅳ.41~77),斐洛对《出埃及记》23:3中的话作了解释,认为它与《圣经》中显示同情和仁爱的诸多命令有关。他争辩道,“人与其说是在别的行为上不如说是在显示仁爱上类似上帝”,又补充说,不可能有比模仿上帝更大的善了。接着他劝告富人要充分利用他储蓄的金银,“这样因其欣然给予的慷慨,他就可以缓解穷人的困苦了”(同上,73~74)。上层的人要帮助下层的人,强壮的人要帮助弱小的人,“已从智慧之泉中汲了水”的人要分享他们的智慧,尤其要与有才能的年轻人分享智慧,帮助他们理智地发展。斐洛以这一论点作了总结:“种种美好的东西在律法中是紧密结合着的,它们命令我们要把财富分给穷人(只有在法院我们才被禁向他们表示同情)。”斐洛发现在律法中紧密联系着的伦理学说并不都具有目前这一段的顺序——这一段似乎是对《诗篇》112(LXX本《诗篇》111),尤其是3节和9节的答复——但是还有许多其他“种种美好的东西”,那是他从《旧约》中摘选出来的。

就斐洛而论,既然摩西律法是完美的律法,那么服从其戒律的人就会“以比由其他律法支配的人更高的程度”(《论特定律法》Ⅳ.55)免除

激情和恶行。所以律法可以根据它们使人具有的德性作出分类,因为人身上的所有德性均由它们植人(柏拉图的观念)。斐洛追随柏拉图,把德性分为尘世的和天上的,前者是后者的摹本或模仿。天上的德性或灵魂的德性包括"审慎、忍耐等等"德性(《论节酒》61),而肉体的德性则包括"健康、感官的能力、四肢敏捷、肌肉发达有力以及诸如此类的东西"(同上)。当然,除德性外,还有外在的优势,如财富,但这些优势并不恰当地属于斐洛伦理学讨论的范围,尽管在一处地方斐洛把这些德性优势称为"三善"(《"创世纪"问答》Ⅲ.16)。在别处斐洛把德性区分为神的(灵魂的)德性和人的(肉体的)德性,或者区分为神的理智上的德性和人的道德上的德性。

三、德性的范畴

然而,斐洛所作的基本区分是理智的、道德的和肉体的德性之间的区分。他追随亚里士多德,在德性和行为之间也作了重要的区分,以亚里士多德的和斯多亚派的不同措词强调了有德行为和正当行为的重要性。斐洛也追随斯多亚派和亚里士多德,区分了沉思的德性和实践的德性,一种是理智上的德性,另一种是实践的道德上的德性。理智的德性以上帝为对象——它们对上帝、上帝的本性以及上帝作为造物主的活动拥有正确的观点和信念。这种德性就是:相信上帝存在。另一种德性就是相信上帝会保佑他所创造的东西。摩西以为,十诫的前四诫说的就是理智上的德性。根据斐洛的看法,拥有所有理智的德性就是拥有智慧,而智慧是对包含在律法中的所有学说(包括启示的学说和伦理律法)的认识。斐洛也以四种构成的德性——虔诚、崇敬、神圣和信仰——来定义"智慧"。在这四种德性中,虔诚是侍奉上帝的智慧,是皇后(在《论十诫》52 中,他称虔诚为德性的"根源",而上帝是存在的根源),尽管斐洛在别处(《对律法的隐喻解释》Ⅰ.70~71)试图表示"审慎"(phronēsis)在四种基本德性中是"第一"。在许多观点上,斐洛明显受到希腊哲学家的影响,但是关于智慧,他也许更多地受"箴言"Ⅰ:7的影响。

就他认为信仰是一种重要德性而言,斐洛区别于哲学家,因为对于他们来说,信仰不是德性。然而,由于受《圣经》特别是《创世纪》15:6的影响,斐洛把信仰看作是人所拥有的一种杰出的德性。他以不同的

方式来定义信仰，主要是把它看作是对这一信念的承诺，即上帝是“一”，他在万物之上，他要维持世界(《论德性》216)。信仰也被他定义为涉及到这一信念：有一个上帝，那就是《圣经》中的上帝，再无别的上帝(《谁是神物的后裔》92)。当他以诸如此类的词句表达信仰时，信仰(像虔诚一样)也是德性的皇后。在斐洛看来，信仰也涉及到相信启示的真理(《对律法的隐喻解释》Ⅲ.228)，涉及到(正如《创世纪》15:6那样)对上帝诺言的信赖(《谁是神物的后裔》100~101)。“热爱智慧的人通过神谕的诺言抱有很高的希望和极大的期望是不够的”(同上，100)；他将拥有智慧“是一个他凭借神的诺言而完全地牢牢地把握了的事实”(同上，101)。

不过，从根本上说，信仰“只是信赖上帝，这种信赖是纯粹的、不混杂其他任何东西的”(同上，94)，并“坚定地、毫不动摇地只依赖神圣的存在”(同上，95)。斐洛把这与信赖高职位、名声和其他外在的善物作了比较(《论亚伯拉罕》263)。他经常把信仰说成是“只信赖上帝”，这是很难做到的事情，原因在于我们的“必死性”，它使我们注意的是“财富、名誉、职位、朋友、健康、力量和许多其他东西”(《谁是神物的后裔》92)。在一个非常重要的关于信仰的陈述中，他说，“因此，信仰上帝是一个确实无误的善，是人生的慰藉，是美好希望的实现，是疾病的缺乏，是善物的收获，是痛苦的根除，是对虔诚的认识，是幸福的遗产，是坚定的寄居在上帝——他是万物的原因，是无所不能的，但他只希望最好的东西——那里的灵魂的全面完善”(《论亚伯拉罕》268)。但是，在斐洛这段话里，没有一句接近《希伯来书》的信仰定义，《希伯来书》把信仰定义为：它能够把本质的实在给予迄今只被期待的东西，能够构成仍未见到的未来事件(因为它们尚未发现)的证据。《希伯来书》11:1的信仰定义与斐洛对《创世纪》15:6所作的评论的那段话中“9”的信仰定义是类似的；这一段评论认为，对大多数人来说似乎是惊奇的东西“在真理的裁判所里并不被认为是惊奇的，而只是一个正义的行为而已”(《谁是神物的后裔》95)。斐洛这段话与《希伯来书》那段话之间的相似性是联结对作为“诺言”(甚至是“古老诺言的证实”)的《创世纪》15:7的描述和《希伯来书》11:8~12，17~22中关于亚伯拉罕的那段话(谈到信仰与“诺言”或“诸诺言”的关系)的纽带。其他《新约》作家也以与斐洛和《希伯来书》相类似的语言谈到了信仰和诺言。因此与其希腊前辈不同，斐洛同意这种信仰态度，即：信赖上帝而不是信赖自己的推理乃是崇高的

德性。同样,在《哥林多前书》13:33 中,保罗给爱以"最伟大的德性"的殊荣,但他仍然把信仰连同希望紧紧地置于它的旁边。

斐洛给予非常重要地位的德性还有正义和博爱,他常常把这两种德性联系在一起(例如在《论十诫》164 中:见本书第 272、275 页);当他列举"博爱之爱"、"正义",以及"善良"和"憎恨罪恶"时(《摩西传》Ⅱ.9)就是如此。他甚至断言,这两种德性在人与其同胞的关系领域中是主要的德性。斐洛对正义和博爱之重要性的强调是与他早先的这一观点联系在一起的,即:"摩西不允许用他神圣教导的人在某个时候无所事事。"正义和博爱也是所有与身心任务有关的特别训诫和学说的"两个主要方面(《论特定律法》Ⅱ.63~64)。当他承认人们可能会发现我们的本性趋势"在众多德性的集合体中"(《论名称的变化》225)很难被引导时,他的意思可能是指,作为一种选择,每当情况许可时,我们就应当满足于"与一种特定德性相符合,即与忍耐、勇敢、正义或博爱相符合"(同上)。在灵魂的子宫中,即使生育这些德性中的一种也比什么东西都没有好。

博爱——在斐洛看来,它意味着帮助穷人——"在本质上是最接近虔诚"的德性(《论德性》51:见本书第 219、223 页)。他说,摩西通过"天性善良的友好礼物"而拥有博爱之心和同情之心(同上 80:见本书第 235、241 页)。根据斐洛的伦理学,虔诚的人就是仁慈的人。承认上帝的神圣与公正对待同胞是紧密联系在一起的。聚集在博爱周围的是类似的德性:和睦、平等、恩宠和宽恕。同样,希腊人的博爱(philanthropia)也把各种不同的德性与正义联系了起来,尽管博爱似乎并不是其中的一种德性(虽然拉丁哲学中 humanitas 即人道,是其中的一种德性)。然而,斐洛还是把博爱称为德性的领导者之一,而正义是领袖。正如亚里士多德所声称的,如果正义是最大的德性,并且既然斐洛把正义与博爱联系了起来,那么这就使派给博爱的次要领导地位得到了解释。但犹太伦理传统对斐洛施加的巨大影响也许是另一个更重要的理由。斐洛对 humanitas(人道)的抬高以及他给予正义的崇高地位都表明了他根本不可改变的犹太性。有人曾经指出过,斐洛接受了 dikaiosunē(正义)和 eleēmosunē(同情),并把它们看作是博爱(philanthropia)的不同表述(《申命记》6:25,24:13;《以赛亚书》1:27;《但以理书》4:27(=LXX 本 24))。在犹太教中,Tsedeqah(?)被认为与其他所有戒律具有同等的重要性(Mishnah, Baba Bathra 9a:见

Maccoby 1988)。Aristeas(131)说,dikaiosunē(正义)是"我们的立法者首先(prōton)制定"的两个原则之一,另一个是"虔诚"(同上)。

四、祈　　祷

在斐洛这个虔诚的犹太人看来,祈祷是没有被非宗教的哲学家给予任何地位的一种重要德性。当斐洛说"每一种德性是一件神圣的事情,而感恩尤其如此"(《论种植》126)时,他注意的正是祈祷的一个方面,即感恩。正是在这里,斐洛看到,感恩是不能通过建筑物、牺牲和祭品来表达的,即使整个世界是一座庙宇也不行。必须使用的是听不到的心中"赞美诗"。斐洛还把颂扬上帝并"不停地诵读献给他的感恩诗"的心灵描述为"一种理性的、有道德的本性"(同上,135)。在别处,他接受了《申命记》10:20~21 中的话,"他是你所赞美的"(LXX 本:"他是你所夸耀的"),意思是说,只有上帝值得人引以为荣或自豪(《论特定律法》Ⅰ.311),随后就是这一告诫:"我们要追求稳固的、坚定的、不变的善,并且作为祈求者和崇拜者还要忠实履行我们的服务(hikesias)。(同上,312)在斐洛看来,祈祷和崇拜都是重要的德性,因为它们涉及到个人对不变的、永恒的上帝的依附。配得上上帝的屋子不是物质性的庙宇及其祭品,其基础一定要置于"自然的优点和好的学说"之中,耸立于其上的应该是"德性和高尚的行为"(《论天使》101)。在与耶稣登山圣训(《马太福音》7:17~18)中的学说相类似的学说中,斐洛说道,学说和愿意学习"就像会结好果子的树根"。在斐洛看来,祈祷也高于献祭这一有道德的行为——尽管祈祷不能代替献祭——因为用建筑物、牺牲和祭品来真正表达感谢是不可能的(《论种植》126)。这些段落也许反映了可见于《旧约》某些段落(如《诗篇》51:15~19、《弥迦书》6:6~8)中的学说。

五、肉体和灵魂

对欲望的控制在斐洛关于德性的思想中占有一个重要的位置。他学说的这一方面必须根据其二元论来理解——他的二元论指他有时在肉体和灵魂之间作了完全的分离。由于受柏拉图《斐多篇》中的奥尔弗斯观点的影响,斐洛把肉体视为灵魂在追求德性时的严重障碍,他认为

肉体会把灵魂从其真正的功能和渴求拖进感官和激情的世界中去。有时候肉体在他那里被称为灵魂的坟墓(《对律法的隐喻解释》Ⅰ.108;《论特定律法》Ⅳ.188)。他对灵魂作了描述,认为它"被禁锢在无穷无尽的灾难的处所——肉体——之中"(《论语言的混乱》177)。在一段话中,他称肉体为"灵魂的墓穴"(《"创世纪"问答》Ⅳ.75)。他说,灵魂被埋葬在肉体中"犹如被埋葬在墓穴中"(同上)。因此他说人必须逃离"那邪恶的牢狱"(《论亚伯拉罕的迁移》9)。所以斐洛完全接受和使用了作为灵魂坟墓的肉体(sōma-sēma,其字面含义即"肉体—坟墓")这一奥尔弗斯的概念。他甚至还说,肉体是"邪恶的,是背叛灵魂的阴谋者,甚至是一具死尸,一个死的东西"(《对律法的隐喻解释》Ⅲ.69)。人在其一生中"总是背着一具死尸"游荡(《"创世纪"问答》Ⅳ.77)。然而,尽管斐洛意识到形体生活主要因极其强烈的肉体激情而会对德性生活有许多不利的影响,并且尽管他一再提到要蔑视肉体,要避开肉体激情的影响,劝告读者"要与灵魂而不是与肉体生活"(《论亚伯拉罕》236),但他仍然不得不认可"我们是由肉体和灵魂构成的"(《论特定律法》Ⅱ.64),认为德性的生活终究要在人体内来达到。在斐洛看来,人们只能"存在于"(in)肉体中,尽管为了获得德性,他们绝对不应该"具有"(of)肉体。他反复劝告读者要离开肉体及其激情。他解释道,这意味着"要使你自己在判断和行为中与它们格格不入;让它们不要依附你;你也不要受它们的影响"(《论亚伯拉罕的迁移》7)。然而,千万不要忘记,斐洛对斯多亚派所有(肉体的)情感都是不道德的、恶的这一观点是不同意的。

斐洛在其著作的伦理学部分清楚地表明,人们不仅必须有道德地行动,而且必须处在德性状态,这是涉及到克制肉体及情感的一个条件。但是他也强调意图的重要性。只有正当的意图才会使行为有道德(《论该隐的后裔及流放》10,见本书第178、184页)。有了道德,一个行为,在其整体上——从它在内心的开始到行为者之外的后果——就必定会产生好的结果、好的后果,也必定是以善良的意图为先导的。行为的动机决定着行为的根本性质。一切德性都是以希望开始的——好事情的开端就是希望(《论亚伯拉罕》7)。人的德性是希望的产物;它是人所期待的东西。不过,介乎希望和行善所产生的最终幸福之间,有道德地生活的人必定会有一个意图。希望、善良的意图、善良的行为、幸福——这就是斐洛所描述的伦理上的先后顺序。

德性生活的某些报偿是在这种生活之外的，对那些在人世间正直地生活但却遭受痛苦的人来说尤其如此。然而，有一种报偿是有德之人此时此地就能获得的，这就是快乐这一伟大的报偿。执行上帝的律法会使人得到快乐，那是一种当下的体验。“随信仰而来的便是报偿，它是留给通过本性而无需斗争就获得德性的胜利冠军的。这一报偿就是快乐”(《论赏罚》31)。斐洛在别处写道：“没有比灵魂完全充满正义更甜蜜的快乐了，灵魂在其永恒的原则和学说中使其自身得到了训练，因而不会给非正义的通行留下任何空间。”(《论特定律法》Ⅳ.141)斐洛说，持此立场的上帝忠仆会感到比他成为全世界的王还要快乐(《谁是神物的后裔》7)。

斐洛的学说也有严密的注解，但不应忽视，他强调的是人在执行诫命时所体验到的快乐(这种强调也见于拉比的学说中)。然而在斐洛那里，有许多段落是相当严密的。例如，他陈述道，把其罪行归咎于上帝的人应受到惩罚，要剥夺他走进“圣坛”的权利(《论飞跃与发现》80)；还陈述道：“曾因不能和解而被赶出温暖家庭的灵魂已被永远驱逐出去了，并且永远不能再返回他先前的居所。”(《坏常蕴伏着好》149)在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.213 中，他说：“许多灵魂都愿意忏悔，但上帝不允许他们这样做，相反他们后退了，就好像由变动的水流拉住那样。”(《论天使》10)

六、模仿上帝

但是同时，除了善功(Works)以外，在斐洛的著作中还有一种可恰当地称为恩典伦理化的学说(a Doctrine of Ethicisation by Grace)。斐洛伦理学说的一个重要方面就是模仿上帝这一思想。斐洛在一处(《论亚伯拉罕的迁移》132)陈述道，虔诚和信仰的德性“把内心的意愿调整和统一于不易堕落的存在中：据说当亚伯拉罕相信这一点时，他‘走近了上帝’(《创世纪》18:23)”。斐洛比这更进了一步。在如何获得德性这一问题上，他不同意亚里士多德和斯多亚派的看法；他坚持认为，获得德性要依靠本性、实践和学习——并且所有这些东西都是神的安排的结果。有时候斐洛在贬义上使用“善功”一词，“善功”在保罗的《罗马书》和《加拉太书》中具有贬义(某些基督徒对这些书信的注释中也是如此)。但有许多段落他坚持认为，所有这三种东西即本性、实践和学习

都是必要的(《论梦》Ⅰ.167;《论亚伯拉罕》53;《论赏罚》64~65)。从这些段落可以清楚地看出,所谓本性,他的意思是指神的安排,即由于上帝的自由意志而带来的某种东西。因此实践或学习也有特殊的含义:它是对上帝律法的实践或学习。但是,注意这一点是重要的:斐洛明确地陈述道,尽管这与摩西的话有关,但它们"绝对地、完全地是神的美德——仁慈和慷慨——的标志,**通过这些美德,他激励所有人都要有高尚的行为**,尤其是他那个民族的崇拜者,他为这些人开辟了通向幸福的道路"(《摩西传》Ⅱ.189)。上帝也被斐洛描写为"智慧的丈夫,他把人类幸福的种子播进了肥沃的处女地"(《论天使》49)。他随后解释的是上帝如何消除"削弱人类生命的堕落的、柔弱的激情,并植入天然生长的未被玷污的德性"(同上,50)。人能够活着,"强烈希望"随律法和法令传下来的神力能世代相传——但是神力却要依靠律法和法令才能存在下去(同上,106)。斐洛把迫切想实现对人的诺言的情形与推迟实现对"不缺什么,也不需要什么"的上帝的诺言之情形作了对比(《论特定律法》Ⅲ.38)。人的善良意图必定先于有德的行为,但是,人凭善良意图就能给上帝提供某种他需要的东西,这是不可能的。相反,上帝的恩典提供了人行善所需要的东西,这却是事实。当然,这一切在人的方面都意味着选择。斐洛的伦理体系包含有自由意志的思想。他接受了这一传统的犹太教观点:在人身上有两种冲动,即恶的冲动和善的冲动(有时候称恶的冲动为情感或享乐,尽管他也说欲望只来源于我们自己内部,是自愿的)。根据斐洛的观点,第十条诫命就是约束和控制人的欲望的诫命(《论十诫》142;见本书第260、267)页),其相应的德性是enkrateia(亚里士多德的术语,其含义是"自控")。在斐洛看来,人能够控制欲望,抑制享乐和情感,也能够不这样做。

然而,人类中还有些例外的个体,为了有德,他们不必运用自由意志,因为他们天生就是有德的,而大多数人并不是无罪的(见本书第116页)。不过,斐洛并不认为神的无罪性是不能传给凡人的。看来上帝的无罪性所居留的神人只有在想象中才存在。所有人都可以忏悔并能获得上帝的宽恕(《论德性》177;见本书第37页),但毕竟只有少数人(包括摩西)才成为完美的、摒弃了一切激情的人(《对律法的隐喻解释》Ⅲ.134;见本书第116~117页)。然而,一般的原则是:"罪是每一个受造的人与生俱有的,甚至最好的人也是这样,只是因为他们都是受造的"(《摩西传》Ⅱ.147)。令学者具有特殊兴趣的是,斐洛就例外之人的

无罪性所说的话就是在《新约·希伯来书》(特别见《希伯来书》4:15)中就耶稣的无罪性所说的话。对研究《罗马书》(尤其是9~11章中的论点和11:26~29的陈述)的学者具有同样价值的是斐洛的这一观点:给族长的特殊恩典可以传给后裔,其结果是,以色列将得到拯救,尽管其大多数成员都是有罪的。所有以色列人都将因"神父们值得称道的品质"而得到拯救,这一观点部分地以《申命记》10:15(参看4:37和7:6~8)为依据。斐洛用《对律法的隐喻解释》Ⅱ.33~34中的话对这一学说(他把此学说与《出埃及记》12:32联系起来)作了解释,此处他使用的语言暗示,当上帝让恶("毁灭")进入以色列人的生活时,他是不会允许彻底毁灭"正在看的以色列人"的,相反他会"遏他好像是从深水中钻出来那样并恢复常态"。当然,斐洛接受这一观点:所有罪人都要忏悔,都要"抛弃邪恶的情人,抛弃恶行,毫不犹豫地回到德性的队伍中来"(《论德性》181:见本书第249、254页)。不过,在随后的评论(见本书第248~255页)中,他谈得更多的是忏悔,这是斐洛与希腊哲学家意见相左的另一个例子。

七、前摩西时期的问题

由于斐洛相信摩西律法是伦理真理在地上的最高体现,所以他要讨论的一个特殊问题就是摩西之前人类的处境问题。这一问题斐洛是通过"逻各斯"来解决的。天地万物之前的逻各斯在上帝创造世界时成了自然律。当物质宇宙还没有定形时,上帝就使它定形并看到它是完美的。他"将自己的形象和完美的样子甚至他自己的'道'都印在整个宇宙上"(《论梦》Ⅱ.45)。斐洛说,摩西之前的族长遵循的并不是摩西律法(因为它尚未存在),而是自然律,即在自然中体现出来但在摩西律法中未讲到"逻各斯"。关于亚伯拉罕,斐洛引用《创世纪》26:5后又补充道:"他服从它们[戒律],并没有得到书面文字的教导,相反是未成文的自然给了他追随的热情,是健康的、纯洁的冲动引导着他。"(《论亚伯拉罕》275)关于以挪士、以诺和挪亚,他说道,他们随从"未成文法"(同上5)。这些人"愉快地接受与自然的一致,坚信自然本身就确实是最可尊敬的律例,因而他们的一生就是幸福的、服从律法的一生"(同上,6;参看同上,16)。斐洛以下面这些话明确地表达了自然律与自然中的逻各斯的一致性,即:"所以他在另一处说,'亚伯拉罕遵守我的一切律

法'[《创世纪》26:5]:'律法'显然就是神的圣言,这圣言命令我们应该做的事情,禁止我们不应该做的事情"(《论亚伯拉罕的迁移》130)。后来被传播的摩西律法就是"神的圣言"。所以斐洛根据犹太传统挑出挪亚来加以特别的论述,认为他是摩西之前对后来体现在十诫的全部律法认识得最为接近并加以遵从的人。因此这些律法——它们是犹太教内对挪亚时代的或挪亚的律法(挪亚发现它们存在于自然中)——后来用语言的形式表达了出来。关于挪亚,斐洛甚至说他"变得'完美'了"(《论亚伯拉罕》34)。根据一段话(《论上帝的不变》74)的观点,挪亚蒙受了上帝的恩典(《创世纪》6:8),"结果他把拯救的宽恕和对罪人作出的判决结合在一起了"。后来他被描述为"公正的"、"完美的"、"蒙上帝悦纳的"(同上,118)。关于挪亚还可以说上很多,但提到的段落已表明,甚至在摩西以其著名的方式传播律法之前,(摩西的)律法就可能被遵从了并且遵从得很好。

八、基本的德性

斐洛的伦理学体系也包括他个人关于诸种基本德性的见解。到斐洛那个时代为止,哲学作家所列出的德性包括审慎、勇敢、正义和克制。斐洛指出,他自己关于基本德性的观点与哲学家的观点是有分歧的。他问道,关于遍及诸城市的祈祷在犹太人中的地位,除了"审慎、勇敢、克制、正义这一类与虔诚、神圣以及对上帝和人的义务得以识别和公正履行所依凭的每一种德性这一类"(《摩西传》Ⅱ.216)外,它们还有哪些呢?这里斐洛把四种理智上的德性和两种道德上的德性包括在他的表中。之所以这样,是因为斐洛认为存在着两个系列的基本德性。理智类德性(所有这些德性都属于智慧)——虔诚、崇敬、神圣和信仰——都是人与上帝相关的德性。也有道德类的基本德性——审慎、勇敢、克制和正义(亦见于《对律法的隐喻解释》Ⅱ.18)。与认为城邦有义务既教导理智上的德性又教导道德上的德性的柏拉图和亚里士多德不同,斐洛认为理智上的德性通过教育就会在我们身上产生,而道德上的德性通常只有它们在我们的日常生活中实践后才会获得。

斐洛试图对所列德性作出补充,他声称,研究律法和教授律法均是有道德的行为。德性这一好律法的教师"一定会被正式列为完美的人"(《论特定律法》Ⅳ.140)。教师努力的结果在于,无论何时何地,学习者

都会"因看到正义者而感到高兴。因为没有比灵魂完全充满正义更甜蜜的快乐了,灵魂在其永恒的原则和学说中使其自身得到了训练,因而不会给非正义的通行留下任何空间"(同上,141)。所以,伦理学说及伦理道德的研究——尤其当它们涉及正义时——本身就是德性。斐洛以为,还有一些人爱恋肉体和激情,因而他们就被剥夺了获得神的讯息的能力,并被禁止"入圣会(《申命记》23:1),在圣会中谈论和研究伦理道德永远都是德性"(《论上帝的不变》111)。

然而,斐洛心里十分清楚,戒律决不能仅仅停留在口头上,因为这时候我们就不是真正接受了戒律。我们应该既要说得好听,又要"在我们的生活中有行动的表现"(《论赏罚》82)。神的法令要坚持服从,上帝的戒令我们也要接受——不仅仅是聆听,而且要在生活和行动中执行(同上,79)。斐洛明确陈述道,人们应该在生活事务中得到某种锻炼和实践,并且要通过德性的实践去推进美好的生活,因为"实践生活高于沉思生活"(《论飞跃与发现》36)。在《"创世纪"问答》Ⅳ.47中,斐洛讲道:"众所周知的生活方式有三种:沉思的、行动的和享乐的。伟大而又美好的生活方式是沉思;微不足道又不美好的生活方式是享乐;微不足道但又伟大 的生活方式是居中的行动,它涉及并依附于前两种生活方式。说它微不足道,乃是因为它与快乐密切相关;说它伟大,乃是因为它接近沉思且在性质上类似沉思。"毫无疑问,斐洛赞同——并参与——沉思(《论亚伯拉罕》22~23;《论特定律法》Ⅱ.44~45,等等);但是,他根深蒂固的犹太性也意味着,在其伦理学说中,他非常强调宗教与道德的实践方面——在生活中对宗教的实践和对道德的实践。就他而言,神圣的逾越节意味着从激情生活到德性实践的过渡,为的是准备过一种侍奉生活。在《对律法的隐喻解释》Ⅲ.165中,他谈到"当你成功地摒弃激情的时候",就有必要"采取进一步的措施"。在斐洛看来,德性实践的一个重要部分就是严格地遵守安息日的律法,遵守与各种节日、教堂的礼拜仪式、割礼有关的律法——即使所有这些律法均可作喻隐的阐释。假如行动的生活与上帝的律法相一致,导致它就跟沉思生活那样值得赞赏。这两种生活方式是密切相关的,沉思生活必然会导致行动生活。根据《论特定律法》Ⅰ.58的观点,"德性涉及理论和实践",它"在各个方面都具有无比卓越的优点;因为关于德性的理论确实是完美的,并且对德性的实践和运用是值得追求的事情"。在别处他写道:"幸福来自完美德性的实践"(《论农艺》157)。斐洛从他研究的哲学

家那里借鉴了很多思想，但他对犹太《圣经》的孜孜不倦的研读意味着，他永远也不会忘记，善既是被沉思的东西，也是被实践的东西。

第二部分　原著选释

一、论博爱〔《论德性》51～101（Ⅸ－ⅩⅨ）〕

这篇论著中，斐洛讨论了四种主要的德性：勇敢或有男子气质、博爱、忏悔和崇高。在第一节，他论辩道，真正的勇敢在于知识，尤其在于为了他人的利益而运用心智的那些人的知识。不过，勇敢也包括战争中的英勇，这种英勇，当它由于上帝的支持并顺从上帝的律法时，就会带来成功。

第二节讨论博爱（Philanthropia）。随后的几节讨论忏悔和崇高。这里我们将考察“论博爱”这一节的一部分，接着再考察“论忏悔”这一小节（见下面第248～255页）。这几节是斐洛学说的典范，就其标题来看，显然是伦理学论文。

（一）摩西选择继承者时显示的博爱（《论德性》51～65）

51　博爱是下一个要考察的德性，它在本性上最接近虔诚，是虔诚的孪生妹妹。爱她（我了解到没有别的人这样做）的先知立法者——因为他知道她是通向神圣的大道——常常培养和教导他的所有臣民都要有友爱之心，并把他自己的一生如同设计者的模型那样作为他们的美好榜样。他从早年到晚年为关心和保护每一个人而做的事在前

52　面两部我归于摩西生平的著作中已叙述了。不过还有两件在他去世时发生的事是值得一提的，它们是一系列纯洁德性——他把这些德性作为最后印记清晰地铭刻在神的形象形成的心灵上——的证据。因为当他快要去世并通过明显的暗示得知他必须离开这个世界到另

53　一个世界的时候，他没有仿效其他人——国王或普通人，这些人的一个心愿和祈祷就是使儿子成为继承者；相反，尽管他是有两个儿子的父亲，但他却没有把国家的领导职位传给任何一个，也不允许他自己受家庭感情和对亲人的爱的影响，尽管即使他对自己孩子的品质有些怀疑，但他还有品德高尚的侄儿，作为对他们德性的报答，他们担任最高的祭司职位。然而他也许会认为，不再侍奉上帝不会是一件

好的事情，或者这是非常可能的，他认为同样的人成功地担任两个职位即祭司和国王是不可能的，一个职位要忠诚侍奉上帝，另一个职位则要全心保护人民。也许他认为把自己确定为这么重大的问题的仲 54 裁者不是一个好主意；确定天生就最能胜任具有统治权力的职位的人是一件非常重要的事情，这实际上是需要神的力量的角色，只有神的力量才很容易洞察一个人的品质。这是我能给这一陈述提供的最清楚的证据。他有一个几乎从幼年起就非常了解的朋友，名叫约书亚。这种友谊不是以在他人那里导致友谊的通常方式建立起来的，而是通过纯粹的、真正神圣的天上之爱的推动而建立起来的，天上之 55 爱通常是所有德性的源头。除了摩西受到上帝的感化、获得神谕时他不得偶尔独处外，这个约书亚总是与他生活在一起。他总是以一种不同于常人的方式在其所有其他职责上帮助摩西；他实际上是他的副手并参与其领导工作。但是尽管摩西很长一段时期把他的善良变为言行以及——最本质的东西——对人民的良好愿望，毕竟在他看来，把继承权留给他似乎也是不恰当的。他担忧的是，他可能会被 56 欺骗，认为他是一个好人，而他实际上并不是好人，因为人的判断标准在本性上是不确定的、不可靠的。所以他不信任自己的判断，而是 57 哀求并真诚地恳请上帝——他能审视不可见的灵魂，并且只有他才能彻底审察人的心灵——根据其品质指出那个将像父亲一样照看其臣民的、最有能力接替领导职位的人。他朝天上伸展开他纯洁的——如果可以使用比喻的说法——处女般的手，说道："愿万人之灵的上帝寻一个人管理民众，保护国家，这个人就是牧羊人，他会正确 58 地领导国家，这样国家就不会像无人看管而四处逃散的羊群那样衰亡。"然而，如果有人听到了这样的祈祷，谁不会感到十分惊讶呢？"主人，你在说什么呢?"这人会问道，"你难道没有合法的儿子，没有侄儿吗？首先得把领导职位留给你的儿子噢，因为他们是天生的继 59 承者。不过如果你拒绝他们，认为他们不配，那么至少可留给你兄弟 60 的儿子呀。但是如果你仍认为他们也是不合适的，如果你想把众人的利益放在你最亲近的人的利益之前，那么你至少还有一个无过错的朋友吧，他已向你证明了他的完美德性——对于你来说，他该是最聪明的人了。如果选继承者不是依据出身而是依据道德品质，那么你为什么不承认他有能力获得这个权力呢?"但是摩西的回答却是："把上帝作为万事万物尤其是十分重要的问题的法官是对的，在这 61

里,好的或坏的选择会给千百万人带来幸福,或者相反,带来痛苦。没有什么比国家的领导职位更重要的了,战争中与和平时城市和国家的一切事务都归于它。因为,正如顺利的航行要有一个具有好判断力和知识的领航员那样,为了使每一个地方的臣民有好的政府也同样需要一个有全面智慧的统治者。智慧不仅比我们这一辈人更老,而且甚至比整个世界还要古老;除了上帝和那些以真诚、纯洁、真正之爱爱她的人外,任何人都应该评判她,那是不对的。不要从似乎是合适的候选人中选一个人并同意他担任政府职位,这是我的经验之谈。确实我不愿选择管理和主持国家公共事务的任务,我也不会从任何人手中接受委任,相反正是上帝通过清楚的神谕和明确的戒律向我启示他的意愿,他命令我担当起统治者的角色;但是起初我犹豫不决,我恳求和祈祷,因为我意识到这一任务是艰巨的;后来他多次发出命令后,我才终于诚惶诚恐地服从了他。我没有立即服从上帝的命令,而得到上帝的允许后,当我即将就任统治者的职位时,我还是恳求上帝在没有人的判断——人的判断与现象而不是与真理有更密切的关系——干预的情况下选择继承者,特别地因为被委派的人管理的不是任何一个普通的国家而是所有国家中人口最多的国家,一个信奉最伟大的信仰——崇拜真正存在的、作为万物创造者和父亲的上帝——的国家,那么这怎么会一点儿也不荒谬呢? 因为好的东西都是由其学生从公认的哲学学说中获得的,犹太人从其古代的习俗和律法中获得了万物最高最古老的原因的知识,并摒弃了一切关于受造诸神的错误。因为受造物实际上不是上帝,相反他只存在于人的意念中,他没有那种最本质的神的属性——永恒性。"

62 63 64 65

(51)"德性……在本性上最接近虔诚"。这表明斐洛置博爱在德性中的地位是多么地高,因为虔诚被他描述为德性的"皇后"(《论特定律法》Ⅳ.147;《论赏罚》53,等等)。后来在这篇论著中(第95段),虔诚和博爱都被称作"主要的德性"。博爱也被说成是虔诚的"孪生妹妹"。斐洛引用《箴言》1:7(《论十诫》52,此处暗示虔诚是德性的 archē(开始))来表明他的意思,《箴言》1:7(《七十士译本》)说 eusebeia eis theon(对上帝的虔诚)是认识的"开端"。斐洛把博爱本身定义为对他人——犹太人、陌生人和非犹太人——都要慷慨大方、宛如兄弟,定义为周济穷人。例如,应该记住,在与奴隶的关系中,一个人可能是奴隶,但他是

受雇者,他本人也是人,最终还是邻居。因此,要给他衣服、食物和其他要满足的必需品。

斐洛认为,摩西也许比其他任何人都更"爱"博爱。《新约》的读者会想到耶稣是如何把爱上帝和爱人联系起来的(例如,《马可福音》12:28~31)。爱上帝和爱邻人这两条诫命的联结当然要追溯到《旧约》(《利未记》19:18,随后说的是"我是主";参看《申命记》6:4;《出埃及记》20:1 以下)。至于保罗,在《罗马书》和《加拉太书》中,一系列神学陈述——对上帝的所作所为的陈述——之后,便是爱的告诫(以及追求其他德性的告诫)。这两部使徒书中相关的章节是《罗马书》12~15 和《加拉太书》5~6。

"引向神圣的大道"。因为博爱就是这条向上的大道,所以我们被告知,摩西常常引导和培养他的所有臣民要有"友爱之心"(koinōnia)。因此博爱涉及到友爱之心、人与人的合作关系以及与穷人一起分享某人的所有物。根据斐洛的意见,这是"引向神圣的大道"。在亚伯拉罕那里,虔诚作为对上帝的"虔诚"和对人的"慈善"是与仁慈结合在一起的(《论亚伯拉罕》208)。

"美好的榜样"。对于他正在描述的德性,斐洛也给读者列举了一个典范——摩西。正如斐洛描写的,摩西本人的一生是真正博爱由以构成的东西的原型,这没有什么可奇怪的,因为他是"最伟大、最完美的人"(《摩西传》Ⅰ.1;参看Ⅰ.27)。

斐洛把博爱与虔诚联系起来的同时,也把博爱与其他德性联系了起来:在《论特定律法》Ⅰ.295 中与友爱、和睦、平等联系起来;在《摩西传》Ⅱ.242 中与慈善(或仁慈)联系起来;在《论梦》Ⅰ.147 中与宽恕联系起来。也就是说,博爱,正如斐洛所理解的,包含许多相关的德性,所有这些德性都涉及到人的关系。如果说虔诚是对上帝的伟大德性,那么博爱就是对人的伟大德性。

(52)"摩西的一生"。这里斐洛以两卷本的《摩西传》作为他向读者提出的摩西博爱的证据。实际上并非所有描述摩西的行为都是对摩西博爱的证实,然而从大体说来,通过一些特定事件就确实把他描写为一个完美的神人了,尤其是他快要死的时候(《摩西传》Ⅱ.290~292)。早些时候(同上,163),斐洛已说到摩西"在上帝对他的爱与他对人的友谊之间"("慈善")的窘境,因为他在西奈山上听到了人们在金犊旁狂饮发出的声音。他说,摩西有一条律法就是要充满仁慈和博爱(《申命记》

15:12～18)。斐洛也读到了摩西的仁慈(philanthrpia):例如,他在宣布土地的安息年时(本篇论文第97～98段)就显示了仁慈。在《论德性》后来的几节中也有几处提到摩西的"仁慈"——下文我们将会看到这一点。

"他去世时"。斐洛回忆了一两项他觉得值得一提的摩西的成就,因为它们证明了"一系列纯洁的德性——他把这些德性作为最后印记铭刻在心灵上"。它们被清晰地铭刻在他的心灵上,这一心灵"是由神的形象形成的"。根据斐洛的观点,这就是摩西的自我控制,结果看见他的人就会问"像置于圣殿中的肖像那样寓于他身体内的是怎样的一种心呢,是人的心智还是神的理智,抑或是二者结合起来的某种东西……他与大多数人毫无相似之处,相反他超越了他们,被提到了一个更令人崇敬的高度"(《摩西传》Ⅰ.27)。甚至连摩西杀掉残忍的埃及奴隶主也被看作是"虔敬的行为",因为"毁灭只是为了毁损他人而活着的人是虔敬的行为"(同上,44)。在他快死的时候,上帝"把他心身的二重性变成了只是身体的性质,而把他整个存在变为纯粹如太阳的精神"(同上,Ⅱ.288)。他也获得了神的灵并预言了他自己的死以及如何被埋葬。斐洛注意到,为了纪念他在关心每一个人、关心全国时所表现出来的"无法言喻的仁爱"和"智慧",全国对他的逝世哀悼了一个月(同上,291)。

(53)"他不仿效其他人,国王或者普通人"。斐洛在此记载了这一事实,即:摩西没像其他人那样把他所拥有的权力传给他的两个儿子中的任何一个。在这种情况下通常对自己家人表露出来的偏袒,摩西对其儿子或"担任最高祭司职位——那是其德性的报答"的合格的侄子并没有表露出来。

(54)"这么重大的问题的仲裁者"。斐洛陈述道,摩西并不认为通过让一个人离开祭司职位或要求一个人利用祭司职位和君权来选择自己的继承者是对的,也不认为他是这么重大的问题——选择合适的领导者——的恰当法官。斐洛觉得这些描述既是摩西博爱的证据,又是对两卷本《摩西传》的必要补充。

"只有神的力量才能……洞察人的品质"。斐洛向我们显示了他关于全知的上帝的概念(参看《撒母耳记上》16:7)。"人,或任何其他受造物,你能躲避上帝吗?"(《坏常蕴伏着好》153)。上帝"用永不睡眠的眼睛看万物"(《论名称的变化》40)。所以,他不敢像上帝那样擅自作出判

断，这是摩西博爱的又一标志。有关斐洛的上帝学说，见本书前面第28～102页。

(55)“纯粹的、真正神圣的”。这些词描述的是摩西与约书亚的友谊的特征，这种友谊是不像其他人的友谊那样建立起来的。在斐洛看来，摩西与约书亚之间的友谊是他刚才在前一段就摩西谦让地不愿成为决定谁应该是他的继承者而作的陈述所能提供的“最清楚的证据”。除了摩西“受上帝的感化、接受神谕”之时外，约书亚所有时间都在摩西的旁边；他作为副官和合作统治者站在摩西的旁边。

(56)“他担忧的是，他可能会被欺骗”。摩西对约书亚“言行”中的优点和他对国家的忠心了如指掌。然而他并不认为他应该把继承权留给他，因为他担心他可能会对他作出错误的判断，当他实际上不是好人时认为他是一个好人。这样的误判是很容易作出的，“因为人的判断的标准在本性上是不确定的、不可靠的”。

(57)“不信任自己的判断”。摩西不愿信任他自己的判断是其“博爱(humanitas)”的又一证据。相反，为了确保国家有可能是最好的领导来接替他，他寻求上帝的指导。他知道，只有上帝才能“彻底审察人的心灵”。他相信，人“永远都不可能逃过他的注意，他能洞察心灵的深处，在心灵最隐秘的地方走动”(《论上帝的不变》9)。所以摩西向上帝祈祷，伸展开他纯洁的——可以这么说——“处女般的手”，正如《圣经》所记载的，说出了《民数记》27:16～17中的话。

(58)“管理民众的人”。斐洛的祈祷利用了可见于《七十士译本》中的措词形式但又稍稍作了解释，它是为保卫国家、维护国家的人而作的祈祷，这个人就是“牧羊人，他会正确地领导国家，这样国家就不会像无人看管而四处逃散的羊群那样衰亡”。正如斐洛看到的，这里再次证明了摩西的博爱，他希望能找到一个无过错的领袖去管理百姓。

(59～60)“因为他们是天生的继承者”。斐洛评论道，听见摩西祈祷的人都会建议他选他的一个儿子或者选一个侄儿来当继承人，而摩西没有这样做，除了以其博爱给他们留下了深刻印象外，这确实还使他们大为吃惊，因为儿子和侄儿在继位问题上都优于所有其他人。即使他拒绝儿子和侄儿，他“在众人中”还有亲密的朋友约书亚，他纯洁的美德已为摩西正确的智慧所充分证明了的。如果不是依据关系和血统来选择继承者，那么依据“道德品质”(约书亚当然拥有)来选择似乎就是合乎逻辑的了。

(61)“把上帝看作我们的法官是对的”。正是因为摩西“在非常重要的问题上”想依赖上帝作为仲裁者,他才既不选择他的儿子,也不选择约书亚。人民的政府涉及到对他们幸福的责任,但它也会给民众带来巨大的痛苦;就一种意义而言,没有什么比统治权更大的事情了。一艘船需要一个好的领航员,为了具有良好的秩序,为了人民的幸福生活,一个国家也需要一个具有全面智慧的领袖。

(62)“智慧更古老”。斐洛这里暗指《箴言》8:22~30:“在耶和华造化的起头,在太初创造万物之先,就有了我。从亘古,从太初,未有世界以前,我已被立。”①(《箴言》8:22~3,RV)这部分体现上帝智慧的话在《论辞》31也被引用过。《箴言》这一章的最后一节是这样的:“那时,我在他那里为工师,日日为他所喜爱,常常在他面前踊跃。”(《箴言》8:30,RV)②这一句(甚至整段)描述了智慧的宇宙论作用,但是这样描述时也强调了这一事实:在斐洛看来,智慧是只有上帝和那些“诚挚、纯洁、真实”地爱她的人才能运用的先在的神物。

论述智慧的犹太著作,见《约伯记》28;《德训篇》24;《巴鲁书》3:9~4:4;《所罗门智训》8:4~6;《箴言》3:19,等等。在《新约》中,见《歌罗西书》1:16,此处智慧的创造作用被归于基督(参看《希伯来书》1:2~3,在《所罗门智训》7:26中用来描写智慧的apaugasma["发出光辉"]一词也适用于圣子)。

(63)“我的经验之谈”。这里斐洛对摩西的召唤作了简要的评论。他告诉我们,既然摩西没有选择他自己就任这一职位,其他人也没有选择他去任这一职位,这样他就不应选另一个人来接替他的工作。意思很明显,他提到的工作——主持和管理公共事务——是斐洛也参与的工作(参看《反弗拉库斯》和《拜见盖乌斯》)。摩西作为国家的领导,其工作是上帝赐与的(这由“清楚的神谕和明确的戒律”来表明:见例如《出埃及记》3:1以下)。摩西犹豫不决,他“恳求和祈祷”,最后还是顺从了上帝一再发出的命令,尽管他因情绪紧张而颤抖(《出埃及记》3:6)。在圣经故事中,当摩西情绪出现紧张时,他似乎就愿意承担国家领导的任务了。

(64)“还是恳请上帝”。摩西对他不选择继承者的决定作了辩护。他说,因为有他之前亲身经历的例子并且在得到上帝的允许后,他就应

---

①② 译文照和合本《新旧约全书》。——译注

该只允许上帝选择继承者,"不要让人的判断来干预",因为后者"与现象而不是与真理有更密切的联系"。人的判断能确认"显得"是对的东西但并不必然达到真理。只有上帝并且也惟有上帝才能作出正确的、真实的判断,这一点是大家公认的。

摩西把选择领导的权力留给上帝而给出的特别理由是,以色列不是"任何一个普通的国家",而是"所有国家中人口最多的国家"(这一描述没有得到实际统计数字的支持)。然而,以色列的伟大在于,它是所有国家中最伟大的国家,因为它是"一个信奉最伟大的信仰——崇拜真实存在的上帝——的国家"。以色列的伟大就在于此,而不在于其人口众多。信仰作为造物主的上帝并相信他独一是以色列核心的、最重要的信念。它坚持这些信念是使摩西就选择将要接替他的人这一事情作出恰当决定——这一决定以博爱为特征——的至关重要的东西。

(65)"他们古老的习俗和律法"。斐洛把犹太人从其民族的习俗中获得的东西——如圣殿崇拜和割礼、圣经中被奉为神圣的律法和戒律——与其门徒从"公认的哲学"学说中得到的好东西作了比较。这里斐洛实际上指的是柏拉图主义和柏拉图主义者,不过也可能指那些他大体上赞同其学说的希腊哲学家,尤其指斯多亚派,他们把其哲学定义为智慧的实践(见前面第203页以下)。

犹太人从其宗教中获得了这一认识:只有上帝才不是受造的(见《论特定律法》Ⅱ.1~3;《论世界的创造》23,此处提到上帝永远是独一无二的这一学说),他是万物最高最古老的原因,信仰受造的诸神是虚幻。只有在人的想象中,摩西坚定地说,受造的神才是存在的。然而,表明他们非实在性的是,他们缺乏神的属性——"永恒性"。

(二)在任命继承者和摩西为死作准备时所显示的博爱(《论德性》66~79)

这是他伟大的博爱和对全民族的爱的第一个也是最明显的一个证据,但还有另一个不亚于它的证据。因为当约书亚——他是他最优秀的学生又模仿他的道德品质以及与这些品质相配的爱——被上帝的判断同意作为人民的统治者时,他并不因其他人可能知道他自己的儿子未被选中这一事实而感到沮丧,实际上他非常高兴,因为希伯来人有了一个在各方面都很完美的统治者(因为他知道被上帝选中的人一定是德性高尚的人)。所以他右手挽着约书亚,把他带到集合起来的民众面前。他对自己即将死去并不感到害怕,相反他除了 66 67

以前的快乐外又增添了新的快乐，因为他不但思念先前的幸福，这种幸福是由一种包含着使他的生活充满快乐的每一种德性的生活带来的，而且他怀抱着这一希望：随着他把易堕落的生活变为不易堕落的生活，他就要成为不朽了。因此，他带着因内心的快乐而喜悦的面

68 容，兴高采烈地说道："对于我来说，脱离肉体生活的时刻已经到来，但这个人是上帝选中来照看你们的继承者。"接着他开始复述他接到的神谕，认为它们是上帝指派继承者的证据，这些神谕被接受了。然后，他朝约书亚看去，要求他证明自己是一个有德之人，会坚定地执行明智的政策，并会开始制定良好的行动计划，决心坚决地、努力地实现所有的目标。尽管他对之晓谕这些告诫的人不需要这些告诫，摩西还是无法隐瞒他们彼此间的爱以及对全体人民的爱，可以说，这

69 种爱促使他显露了他认为有利的东西。而且他接到了神的命令，这

70 命令告诉他要鼓励他的继承者勇敢地管理国家，不要为领导的责任担忧；结果，通过把摩西看作典范和榜样，所有未来的领导者就会找到指导他们的标准和律法，他们中就不会有人不愿意给他们的继承

71 者提出好的忠告，相反他们都会训练他们的灵魂，为灵魂施涂油礼，以建议和忠告去训导它们。因为好人的劝告能够振作沮丧者的精神，极大地鼓舞他们的士气，使他们不为环境和事件所影响，使他们养成高尚的、果断的思维方式。因此，当他宣布对其臣民和后裔的职责是他的任务时，他继续在赞美诗中称颂上帝，在赞美诗中他为从出

72 生到年老都幸运地拥有不同寻常的、前所未有的恩典而对肉体生活作了最后的感谢。在一次神圣集会中，他把宇宙的元素和适合于把一切事物结合在一起的部分集合了起来，这里既有陆地又有天上，一个是必死者的寓所，另一个是不朽者的家园。在所有这些东西中，他

73 唱起了赞美歌，并尽可能配以各种乐声和交响曲，目的是为了使人和

74 侍奉的使者都耐心地听；作为门徒的人要学会以同样的方式表示感谢，而作为他们警觉观察者的使者则能够根据他们自己的音乐技巧觉察到颂歌是否走调；在对被禁锢在形体——像太阳、月亮和其余星星组成的神圣合唱队——中的人是否可以使他们的心灵与神的乐器——天上和整个宇宙——相协调表示某些疑问这样的情形下，也是一样的。因此，在他在组成天上合唱队的存在物中所占的地位上，伟

75 大的启示者把他自己对国家的挚爱感情和良好愿望与他对上帝表达感恩的赞美诗融为一体了，其中也有对他们过去罪行的斥责，有对当

今向智慧发出的警告和要求，之后还有隐藏在好希望言词下对未来的告诫，其必然的顶点将是令人满意的结局。唱完赞美歌——可以说，赞美歌把宗教与博爱融为一体了——后，他就开始了从有朽生活 76 到不朽生活的过渡并逐渐意识到构成他的部分分离开了。像一块外壳那样盖住他的肉体被剥掉了，灵魂露了出来，从此就依其本性渴望着它的离去。因此，在为死准备妥当后，他实际上到了他以十二个与每一支派首领的名字相应的和谐祷告来荣耀其民族的所有支派后才迁移。我们应当相信，所有这些祷告都会得到实现，因为做祷告的人是对人充满着爱的上帝（真正的博爱者）所喜爱的人。祈祷者是出身 77 高贵的人，他们在至高的领导者——万物的创造主和父亲——之下，被置于最高的等级。［祷告是要求真实的善物，这样他们就不但会在 78 尘世生活期间拥有它们，而且在灵魂脱离肉体束缚后会拥有更多。］因为似乎只有摩西从一开始就觉察并认识到全体民众享有与神物可能是最密切的关系，这种关系比血缘关系要纯正得多，所以他宣称它 79 是人性能够获得的所有善物的后裔。他自己拥有的东西他会立即给予他们，而他没有的东西他会恳求上帝提供给他们。他知道从恩宠的源泉中，供给物是永不枯竭的，但并不会给予所有的人，而只是给予那些恳求者。恳求者是爱德性生活的人，对于他们来说，从神圣的源泉中汲水是允许的，因为他们渴求智慧。

(66～67)“非常高兴”。斐洛提供了摩西仁慈和忠诚的一个证据后，又谈到了第二个“不亚于它”的证据。这个证据就是，当约书亚——其生活对摩西自己的生活的模仿——被上帝选中时，摩西并未因上帝没有选择他儿子中的一个而感到沮丧，相反他非常高兴。

“在各方面都很完美的统治者”。摩西之所以高兴，乃是因为他认识到国家将由这样的一个人管理了。在摩西——和斐洛——看来，“被上帝选中的人一定是德性高尚的人”，这已成了一个公理。因此摩西向百姓引见了约书亚（见《民数记》27:22,23）。他对自己即将死去并不感到害怕，在他看来实际上是在先前的快乐外又增添了新的快乐，因为他不但能够思念早先的幸福时光——他把这些幸福归功于德性生活并且这使他充满快乐，而且他也体验到了“这一希望：随着他把易堕落的生活变为不易堕落的生活，他就要成为不朽了”。斐洛分有了犹太人对不朽的希望（这在《但以理书》12:2和别的地方表达过），不朽就是人的精

神或灵魂的回家，使它与上帝的关系发展到一个新阶段。但是有时候他接受的是身心二元论的观点。毫无疑问，他此处归于摩西的希望——从肉体易堕落的生活到永恒灵魂的不易堕落的生活的过渡——他也拥有。因此他欣然愉悦地迎候这一前景。

(68)“时刻已经到来”。对他在别处(《摩西传》Ⅱ)就摩西尘世生活的最后时刻所作的记载的补充，斐洛就谈到这里。他把摩西即将踏上的旅途描述为脱离肉体的生活。他不再“被监禁在易堕落的肉体中”(同上，74)或者“被埋葬在可以非常恰当地称其为坟墓的有朽肉体中”(《论特定律法》Ⅳ.188)。灵魂在死后将重新获得它被掩埋在肉体时所失去而“在不被掩埋并脱离肉体缠绕时”仍拥有(这些话意味着灵魂的先在)的许多力量(《对律法的隐喻解释》Ⅱ.22)。在身心分离后，心智将会看到，感官对象没有真实的存在，身体所呈现的是其判断是虚假的、错误的、充满荒谬意见的领域(《谁是神物的后裔》71)。心智被感觉所折磨和摆布的过程行将结束，而完全可理解的、无形体的生活即将开始。

在沉思这一切后，摩西向百姓叙说了上帝赞成约书亚的信息。

(69)“他认为有利的东西”。接着摩西对约书亚训话(见《申命记》31:7,23)，就如何履行他的新职责，给他建议(这是对圣经的话作详细的解释)，因为尽管约书亚也许不需要这些劝告，但摩西还是不能隐瞒他对约书亚的私人友谊，他的爱国精神也迫使他“显露了他认为有利的东西”。

(70)“接到了神的命令”。根据斐洛(当然不是《申命记》31:7,23)的观点，摩西已接到了神的命令，劝告他的继承者要在他的身上看到新任务所要求的精神。而且，所有未来的统治者，通过指望摩西作为他们的模范和榜样，当轮到他们劝告他们的继承者并给他们以告诫和鼓舞的言词时，就会找到他们指导他们而需要的东西。

(71)“好人的劝告”。这些劝告，当它们由好人提出时，总会给胆小者以鼓舞，使他们振作起来，这样他们就会超越自己并立志做出杰出成就。

(72)“最后的感谢”。斐洛告诉我们，摩西接着“为从出生到年老都幸运地拥有不同寻常的、前所未有的恩典”而向上帝唱了最后一首感恩诗。当然这些恩典中的一个是博爱，因为在《论德性》的这些部分中，摩西被描述为这一德性的典范。

(73)“各种乐声和交响曲”。摩西被地上和天上的整个宇宙的典型要素围绕着,唱了“人和侍奉的使者”都感到悦耳的赞美歌(参看《希伯来书》1:7,14)。

(74)“作为门徒的人……作为警觉观察者的使者”。听着摩西的赞美歌,作为摩西门徒的人也想学会表达内心的感谢,而作为合唱队观察者的使者则想用音符记出摩西——即使他“被禁锢在易堕落的肉体中”——所唱的优美赞美歌。他们将会观察到,像天体——太阳、月亮和其他天体所组成的合唱队——一样,摩西能够“使他的心灵与神的乐器——天上和整个宇宙——相协调”。

(75)“他自己对国家的挚爱感情和良好愿望”。唱歌者对上帝表达了他们的感谢,而摩西则把他自己对人民的热爱与音乐融为一体了。这段话清楚地表明,斐洛哲学上的上帝也是能够使人对他有爱戴之情的上帝。接着摩西谴责了人们过去的罪行,以一种与当时场合相适宜的方式责备他们,用对未来充满希望的、安慰的话去劝告他们,这些充满希望的话,既然是伟大的启示者晓谕他们的,就必定是能够实现的。

《申命记》31:28~29 中的赞美歌包含着更多的斥责而不是其他东西,并且很难找到亚当·史密斯(和斐洛)所发现的“仁慈和希望的主题”。

(76)“宗教与博爱融为一体”。斐洛描述了摩西赞颂上帝的诗歌,认为它们把宗教与博爱融为一体了,把敬畏上帝与眷顾其以色列同胞融为一体了。唱完颂歌后,摩西开始了“从有朽生活到不朽生活”的过渡。这就是斐洛眼中的死亡。人们可以把它与保罗在《哥林多前书》15中的观点(死是以有灵性的身体取代尘世的、自然的身体;参看《哥林多后书》5:1 以下)作比较。在斐洛看来,这一死的过程是涉及到构成人性的元素的逐渐分解的过程。“像一块外壳那样盖住他”的肉体被剥掉了,灵魂露了出来,从此之后它便渴望着转移(参看《哥林多后书》5:4)。对于斐洛而论,显露的灵魂被解释为不易堕落的领域;对于保罗而论,灵魂被给予了一个新的、有灵性的身体,或者住在“天上来的居所”(见《哥林多前书》15:44;《哥林多后书》5:2)。

(77)“对人充满着爱的上帝所喜爱的”。在离开今生之前,上帝喜爱的人摩西向爱人者上帝诉愿给以色列诸支派的创立者祝福(见《申命记》33),这些祝福因其提供者和被提供者——圣父军队中高尚的人——的本性而必定会得到实现。在别处斐洛说道,这些已经得到部分

实现的祝福总有一天会被全部实现。其中一些祝福已被体验到了;其他的祝福仍被期待着,因为"未来的最清晰证据是由过去已实现的东西来保证的"(《摩西传》Ⅱ.288)。

(78)"要求真实的善物"。这是斐洛对摩西所作祷告的内容的描述。他认为,摩西在以色列的"有朽生活"期间,而且更为重要的是,"在灵魂脱离肉体束缚后",都要求这些"真实的善物"。这里我们再次看到了斐洛关于身心二元论的又一个例子。

这一段话中的方括号表明,有些学者认为它不是斐洛亲自插人的文字,特别地因为他们无法想象他描述了摩西在灵魂脱离了有朽肉体的生活中会为百姓要求"真实的善物";因为超越死亡的生活完全是精神的,"纯粹如太阳"(《摩西传》Ⅱ.288)。斐洛也对《创世纪》15:15作了解释,认为它意味着好人离开了(他没有死);他的灵魂"完全得到了净化,它不可能不存在,不可能会死去"(《谁是神物的后裔》276)。据说摩西死后超越了人形,位于上帝之旁。在死时或死后,"他与增加或取走没有关系了"(《论亚伯和该隐的祭品》8)。在这些情况下至少有关来世作为被祈求获得的真实善物的观念似乎也许是无法想象的。然而,斐洛也许一直认为摩西在祈求某种他知道已存在于来世的东西。

(79)"与神物的关系"。正如他的赞美诗和祈祷所表明的,只有摩西才认识到整个国家不仅由血缘关系而且由"一种纯正得多的关系"——这种关系把国家与上帝联结起来——联系着。由于这个原因并且由于这是他的博爱、他眷顾同胞的一个例子,他就宣布以色列是"所有善物的后裔"。他把自己的财物给了他们,且恳求上帝供给仍缺少的东西,他知道"从恩宠的源泉中,供给物是永不枯竭的,但并不会给予所有的人,而只是给予那些恳求者"。他们都是被容许"从神圣的源泉中汲水"的德性热爱者,"因为他们渴求智慧"。神圣与智慧是无法分开的,一个会导致另一个。

摩西的博爱在很大程度上在于他赠给同胞以善物,在于他利用职位向上帝寻求他们需要的任何东西。作为德性热爱者,他为他们寻求的主要礼物是智慧。

(三)律法中显示的博爱(《论德性》80~101)

80 关于立法者博爱与友谊的证据,我们就谈到这里。他之所以拥有博爱和友谊,乃是天性善良的友好礼物,也是他诵读神的戒律的结果。但是谈谈他留下来的戒律也是必要的,他命令后辈们要遵从它

们。要把所有这些戒律都列举出来是不可能的,因为那是很困难的,所以我们只是提一下那些与其意图相关及与意图最密切的戒律。他并不认为慷慨和博爱只有在人类社会中才是基本的,相反他以无比的宽容把它表达了出来并把它扩展到各种动物和各类栽种的树上。 81
我们必须依次谈谈他关于这些中的每一个因而确立的法规。就从那些与人相关的法规开始吧。他禁止任何人以获取利息而借钱给兄弟;他所说的兄弟不仅指同父同母的人,而且指任何同城市的人或同国的人。因为他不认为以钱赚钱是对的,就像农夫以牛生牛那样。 82
他劝告其臣民不要为此而犹豫不决,不愿意捐款,相反要热情地、真心实意地周济穷人,要想到免费的礼物在某种程度上会使领受者在 83
更合适的时候自愿地而不是强迫地偿还债务。那是最好的办法。但是如果被迫捐赠,那么他们无论如何都得友善地爽快地捐赠,且不打算收回比本金更多的东西。因为这样穷人就不会因被迫归还的比获得的多而变得更加无助,债主也不会感到委屈,尽管他们收回的仅仅是他们捐赠的。然而不是"仅仅"!因为由于道义取代了他们愿意不收的利息,他们将获得人之中最好的、最可敬的东西,即仁慈、同情、善良、慷慨大方、好名声和好声誉。有什么获得物能与这些东西相提 84
并论呢?如果把强大的国王与单独一种德性相比,他也会显得是最贫穷的人。他的财富是无生命的,被深深地埋在地下的仓库中或深处,但德性的财富却是灵魂中居统治地位的部分;实在的最纯粹部分 85
天上和万物的创造者上帝都声称对它拥有权利。所以我们应当把金钱兑换商和高利贷者的富有看作实际上是贫困,尽管他们表面上是家财万贯的强大国王,但是他们即使在梦中也从未看到过天生就具有视觉的财富。有些人已经腐化得无以复加,以至于如果没有钱,他 86
们就会靠出借食粮来获利。只要他们收回的比提供的多,他们就会供给食粮。如果他们在丰富充裕的时候准备饥荒和匮乏,如果他们想从悲惨者的饥饿中获利,如果他们把肉和食物放在天平上只是为了不给过量,那么这些人很长时间内是不会施舍乞丐的。因此他明确地要求将来成为其神圣社会成员的人要避开每一种诸如此类的收益,因为这些做法象征的是一个与自由人根本不相称的受奴役的灵 87
魂,象征的是一个已成为野蛮和本性残忍的灵魂。这是另一个规定博爱的诫命。穷人的工钱要在干活的当天支付,这不仅因为一旦一个人干完了他被雇用去做的活儿,他就应该立即得到劳动的报酬是

合理的，而且还因为，正如有些人所说的，像负重的畜牲那样，其整个
88 身体都要受苦受难的体力劳动者或搬运工本来就把希望寄托在报酬上。如果他立即得到报酬，他就会很高兴，第二天就会以双倍的热情卖力干活；但是如果他得不到报酬，除了这会使他很烦恼外，他还会因觉得苦恼而失去信心，他的体力就会被耗尽，以至于他无法面对日常的工作任务。他又说道：不要让债主进入负债者的屋里强行带走
89 任何其贷款的抵押品或典当物；他要站在外面的门廊上，温和地恳求他们把它拿出来。如果他们有，他们是不会不给的，因为债主不应该滥用权力，行为傲慢，以致侮辱了那些从他那里借了款的人，且欠债者应该提供一件恰当的抵押品以使他记住必须偿还所借的款项，这是合适的。而且，谁会不称颂有关收割者和摘葡萄者的戒律呢？因为他命令人们在收获期间不要拾谷捆掉下来的谷物，也不要收尽全部作物，而要留一部分在田里不收割。因此一方面，他会使富人由于被迫牺牲他们的某些财物而不是贪婪地盯着它，不是把它全部收尽，像珍宝那样带回家去，而在处理财富方面变得慷慨大度。另一方面，
90 他会在穷人中带来新的信任，因为由于他们自己没有私人的财产，他就会容许他们进入同胞的田里收拾留下的庄稼，好像这是他们自己的一样。另外，在夏季，他也禁止葡萄园的主人在收获时收集掉在地上的葡萄、拾葡萄藤。作为并不都享有好运气的孩子——有些人生活富裕，有些人的生活十分贫困——的十分慈爱、十分公正的父亲，他对摘橄榄者也发出了同样的命令。他大慈大悲地把穷人叫来，召
91 唤他们分享兄弟的财物，使用属于他人的东西，好像这是他们自己的，不要感到难为情，相反要补偿他们的匮乏，至少在表面上允许他们不仅可以分享果实，而且可以分享种植园。但是也有一些人，他们
92 利欲熏心，一心只想赚钱，为了各种利益可以迫使自己走上死路，而没有想一想利益的源泉是什么，以至于他们要再摘一遍橄榄树和葡萄园，要割尽大麦田和小麦田里的东西，这就公开表明了他们十足的吝啬，也显示了他们的不虔敬。因为他们自己对土地的耕种几乎不
93 起任何作用。有利于丰产的最多也是最必要的东西来自自然：经常培育生长着的作物的季节性雨水和适宜的空气温度、柔和的露水、恢复生机的微风、一年中无害的四季更替，这样夏天就不会太热，冬天也不会太冷，结果在春夏交换期间，生长着的作物就不会受到任何伤害。尽管他们知道这些事情，且看到正是自然才连续不断地完成她

的工作并把她珍贵的礼物慷慨地赠送给他们，但他们仍明目张胆地侵吞她的赠物，好像他们自己才是所有东西的原因那样，他们没有把东西给予任何人。他们的行为表明他们是不人道的，也是不虔敬的，94 因为他们并没有心甘情愿地劳动以获得德性。因此他以警告和神圣的律法——好人会自愿遵从它们而坏人则不愿顺从它们——来遏制他们背叛意志。律法规定我们要把谷物、酒、油、家畜和羊的十分之一作为初次的产品献给主持的祭司，不过要按收获数量的多少以一定比例从收获的产品和其他树上的果实中摘取，装满篮子，并附上出于对上帝的尊崇而创作的赞美诗。这些赞美诗以文字形式保存在神 95 圣的《圣经》中。除此以外，初生的牛、绵羊和山羊也不可归为私人的财产，而应看作是初次的产品。这样部分地经常尊颂上帝、部分地不把所有东西视为自己的收获的人就会拥有主要的德性——虔诚和博爱。他又说道，如果你看到你的一个亲戚或朋友或你认识的任何一个人的牲畜在沙漠中迷了路，那你就要把它牵回来并把它归还原主；如果牲畜的主人离得很远，你就要把它当作你自己的，小心地看护它，直到主人返回时，他就会来认领。他认为这是寄存物，不会赠送出去的，相反你——发现它的人——因出于你睦邻关系的天然情感，96 会归还给他。还有关于第七年而制定的律法，根据这些律法，在这年的十二个月内，所有土地都应该休耕，且应当容许穷人不受伤害地进入富人的种植园去拾自生自长的作物，那是自然的礼物。难道这一 97 律法还不人道，不仁慈吗？他说，主人应享用土地六年，因为土地是他们买了的，是他们耕种的。但是有一年，即第七年，要让穷困的人享有它，因为这一年什么农活也没干，并且这种享用要分给那些既无财产也无金钱的人。因为一个人包揽苦活而另一个人则享有一切好处，这被认为是不公正的。之所以要颁布这一律法，目的是为了让土地在某种意义上没有主人，也不被耕种，以保持它的肥力，这样产品就完全可以被看作是来自上帝的慷慨，是他为了解除穷人的困苦而 98 平等地充分地提供的。另外，在所有的第五十年而制定的律法中，我们不会找到同样对博爱的超越吗？如果他不只是嘴上说说神圣律法 99 的内容，而且还非常欣赏并醉心于其甜蜜的、优美的学说，那么谁会不同意这一点呢？因为在第五十年，跟第七年相关而颁布的所有措施都得重新颁布，另外还要补充甚至更伟大的其他措施，通过每一项 100 措施，人们会恢复他在不可控制的条件下被迫让给别人的财物。为

了控制那不忠的激情,即万恶之源——欲望,他不允许购买者无条件地占有他人的财物,这就堵塞了通向贪婪的道路。他也不认为主人应当被永远剥夺其财物是对的,因为那会使他们因贫穷而受到惩罚,而惩罚贫穷是不公正的,相反毫无疑问的是,贫穷应得到怜悯。还有许许多多与同胞有关的其他法规,这些法规都是好的、人道的。但是因为我在以前的著作中已对它们作了充分的讨论,所以我将满足于已讨论过且我已把它们作为合适的样本附上了的那些法规。

101

(80)"天性善良的友好礼物"。斐洛本人认为,迄今他已证明了摩西拥有博爱和同情心。这些是摩西天性气质的一部分,也是他诵读"神的诫命"的结果。然而,他的博爱也是他赠给后代的"戒律"——斐洛承认,这一主题太长了,目前不可能对它加以详尽的讨论。但他又说,只是那些"与其意图相关及与意图最密切"的律法和诫命不妨提一下。

(81)"慷慨和博爱"。摩西认为这两种品质不仅对人彼此间的关系,而且对"各种动物和各类栽种的树"都是必不可少的(斐洛是早期的一个"绿色保护论者"或自然环境保护论者)。他声称他的目的是从影响人的那些法规开始,依次论及这些中的每一个。

随意从摩西律法中选取的例子就有:关于葡萄园中掉落的果子要留给穷人的律法(《利未记》19:10),"牛在场中踹谷的时候,不可笼住它的嘴"的戒律(《申命记》25:4),攻击一个城市时不要毁掉树木的规则(《申命记》20:19~20),当然还有更多的例子。

(82)"以钱赚钱"。指以获取利息或高利而贷款,这是摩西严格禁止的。这一律法适用于借给兄弟和"任何同城市的人或同国的人"即犹太同胞的款项。以钱赚钱就像用牛养小牛,当然这更可恶。摩西有关该论题的法规的例子可见于《出埃及记》22:25,《申命记》23:19,《利未记》25:36、37。这里我们可举出一个摩西为了保护同胞而制定律法的例子:迫使他们借钱的贫穷决不可以被强取利息的贪婪出借人所剥削。他们只可要求偿还本金。在《论特定律法》Ⅱ.74以下,斐洛认为,借钱取利对待借款者就像对待"被眼前的诱饵所骗时"遭受额外伤害的愚蠢动物一样。贷方不是借方的"合作者",相反其行为是不近人情的,甚至是"铁石心肠"的。毫无疑问,贷款成了一种严重伤害某些社会成员的交易;根据斐洛的观点,摩西如此强烈地谴责它正是其博爱的真正标志。注意到这一点是饶有趣味的,即:斐洛在《论特定律法》就这一主题

总结了这一部分,他说:"律法命令借款者应得到人道的对待,他们不用偿还借款的高利息,只需偿还借给的本金。"

(83)"周济穷人"。摩西在神圣的律法中命令的人道主义态度的一部分是宽容的慷慨大度。出借人应当认识到,赠给穷人的礼物会"在更合适的时候"得到偿还,而这是自愿的、心甘情愿的,来不得半点强迫。有人认为,斐洛的这一学说源自《利未记》25:35(这一节确实似乎只提到给穷人的免费礼物)或源自《申命记》15:10:"你总要给他。"(这句话之后是一个诺言:上帝会祝福此种情况下的赠送者)

(84)"有什么获得物能与这些相提并论呢?"免费给穷人礼物不会使他们变得无助(而借钱取利则会这样),而且他们也认为赠送者没有任何过错,因为他收回的仅仅是他赠送的。斐洛补充道,"然而不是'仅仅'"!接着他对这话的含义作了解释。赠送者实际上会取得"利息",当然这不是金钱上的利息。他会意外地获得"人之中最好的、最可敬的东西"。斐洛接着列举了这些东西,它们包括:仁慈、和睦、宽容、慷慨大度、好名声和好声誉。他问道,有什么东西能比得上或等于这些获得物呢?这里的含义很明显,没有任何东西能比得上或等于这些获得物。摩西有关放债的规则再次保护了借款者和贷款者,实际上是把额外的、意料之外的好处赠与了贷款者。

(85)"德性的财富"。斐洛断言,若与单独一种德性相比,甚至强大的国王也会显得是最贫穷的人。其理由是,富有但无德性是无灵魂的,财富被埋在地下的深处。然而,德性的财富却在于灵魂的至高部分,在于存在的最纯粹部分——天上。斐洛的话使人想到耶稣"在天上的财宝"(《马太福音》19:21)的说法。在斐洛看来,有德性之人的财宝是天上的,它属于天上,属于万物之父——上帝。伦理学是进入天国、达于上帝的大门。

攫取钱财的高利贷者表面上的财富实际上是没有价值的。富有似乎可以使人成为国王,但是他们做梦也看不到"天生就具有视觉的财富"——智慧和德性的财富。

(86)"腐化得无以复加"。有些人无钱的时候,只要他们要回的比给出的多,他们就堕落到了极端,出借食粮(参看《利未记》25:37)。不要指望这样的人会赠给穷人免费的餐膳,此时他们实际上是利用穷人和饥饿者的困境,为自己谋取利益。他们"把肉和食物放在天平上",目的是确保不给过量。

(87)“象征受奴役的灵魂”。摩西绝对禁止他国家的成员——真正的以色列人——参与这些做法。只有受贪婪支配的、完全没有慷慨之心的人才会这样做。

(88)“把希望寄托在报酬上”。斐洛暗指《利未记》19:13 和《申命记》24:14、15。他认为这些地方提出了一个“规定博爱的戒律”,因为它们包含有要求每天付给穷人工钱的命令。这不只是说要立即付给所做工作的报酬,而且还因为体力劳动者——被斐洛比作负重的牲畜——每天都要活下去。因此穷人的希望就寄托在雇主支付给他的报酬上。报酬得到支付他就会感到高兴,就会使他为下一天的工作打起精神。报酬得不到支付则会使他烦恼,使他沮丧,使他不能继续工作。

因此斐洛的伦理学涉及到对穷人的深深关切,涉及到对他们困境的某种洞见。在他看来,博爱就是眷顾穷人,确保他们挣得的微薄收人至少可以得到及时的支付。

(89)“这是合适的”。摩西规定不可强力获取抵押物(见《申命记》24:10、11)。相反,债主必须站在外面门廊上,温和地要求贷款的典当物或抵押品。负债者不得占有不是他们的东西,因为当债主不可滥用他们的地位,不体谅地、傲慢无礼地对待借款者的时候,借款者就应当提供合适的担保物以便记住要偿还他们欠放债者的款项。考虑到贷款和借款的背景,斐洛依据《摩西五经》中的某些话,提倡在债主和欠债者之间要有宽容的、文明的和非暴力的行为,他认为这是博爱德性的一部分。债主和欠债者之间的合乎情理的行为为人们处理他们与他人的关系提供了一种恰当的方式

(90)“在穷人中的新信任”。这里斐洛涉及的是《利未记》19:9 和23:22 中有关收割和摘葡萄的律令。摩西的话劝告收割者不可“割尽田角”,拾取葡萄者不可拾掉落的葡萄,这些话得到了斐洛的赞赏,因为它们劝告在田里干活的主人要留下一小部分庄稼不要收割。这样通过把一些庄稼奉献给他人而不是贪婪地为自己收完,就会使富人变得“慷慨大度”。同时,这还会鼓励没有土地的穷人进人富人的种植园,收取留下的庄稼,“好像这是他们自己的一样”。

有关拾取庄稼的法规是在《利未记》19 中讲述的,这一章向以色列人的子女许诺:他们将是神圣的,因为上帝是神圣的。在以色列人的伦理准则中,神圣涉及到由富人(通过没有完全收割的田地)为了穷人和寄居者的需要而作出的人道主义规定(“要留给寄居的与孤儿寡妇”,

《申命记》24:20)。在《路得记》中的故事也许是寄居者摩押女子(Moabitess)路得(Ruth)如何从这个法规获益的众所周知的例子。

(91)"允许他们分享"。同样的法规存在于摩西有关收获葡萄的律法中。拾取掉在地上的葡萄是禁止的(见《利未记》19:10;参看《申命记》24:21)。同样摘橄榄者也必须留下一些果子(见《申命记》24:20);摘两次果树是不允许的。

摩西律法的博爱是上帝"仁慈和悲悯"的证据,也是他"作为并不都享有好运气的孩子的十分慈爱、十分公正的父亲"的证据。这是使最贫穷者的状况与生活富裕者的状况更加平等的途径,因为前者被要求分有属于后者的东西,"好像这是他们自己的",而且他们无论如何也不必感到难为情。他们的丧失会得到某种补偿。他们"至少在表面上"与他们更幸运的邻舍成了合作者,不仅分享果实,而且也"分享种植园"。

经济社会主义的基本的、部分的形式在这样国家的农业部门或至少一种福利国家中得到了实施。在这一点上摩西的律法要求"有者"对"没有者"要有一种人道的态度。

(92)"迫使自己走上死路"。这是一些迷恋金钱的人通过聚积财富和财产而发生的事情。他们忘了财富的来源,即创世者上帝。结果他们不会与同胞分享自己的东西和庄稼(像上帝与他们分享那样),他们要摘两次橄榄树和葡萄园,要收两次田里的小麦和大麦。由此证明了他们十足的吝啬和不虔敬。正是从对上帝的错误态度中产生了对同胞的错误态度。正是不承认上帝是我们所有财物的馈赠者才导致了我们不会慷慨地与他人分享那些财物。

(93)"来自自然"。富人对庄稼的大丰收并没起多大的作用。是自然起了最大的作用,她送来了季节性的雨水、适宜的天气条件、柔和的晨露、微风、一年安排完美的季节、不太热的夏天、不太冷的冬天、无害的春夏交替,这些使葡萄园和橄榄树结出了累累硕果。是这些东西而不是土地的主人经常培育着在生长的作物。

另外,斐洛强调博爱来自对父亲上帝的工作及其赠与人的合宜礼物的恰当认识。斐洛的伦理学是神学的伦理学。

(94)"不人道、不虔敬"。尽管观察到刚才提到的现象并且认识到他们要把好运归功于自然,但有些富裕的土地主人还是取走自然给予的东西,并且好像只有他们才对产品负了责任一样,拒绝与比自己更加不幸的人分享这些产品。由此可证明他们是绝对"不人道、不虔敬"(这

二者又是联系在一起的)的。他们要求上帝——因为他们并不会自愿地寻求过一种有道德的生活——通过"神圣的律法"(好人会自愿遵从,而坏人则不愿遵从)来召唤他们过这种生活。

(95)"出于对上帝的尊崇而创作的赞美诗"。在《论特定律法》Ⅰ.132以下(此处的主题是祭司的特权;参看同上Ⅳ.99,奉献初次产品的做法被认为是克己的榜样)得到了详尽讨论的关于初次产品的律法(《民数记》15:18~20)在这里被看作是对国家祭司的必需的博爱,这种博爱,正如通常的那样,是与虔敬联系在一起的。伴随着礼物的是称颂上帝的赞美诗(载于《申命记》26:1~11;参看《论特定律法》Ⅱ.215~220)。也有畜物的初次产品:牛、绵羊和山羊。这样,通过尊颂上帝、通过不把"一切东西视为收获",人们就会拥有德性的皇后——"虔诚和博爱"。

(96)"睦邻关系的天然情感"。丢失或迷途的畜物要归还它的主人;如果他很远,就要看好它,直到他回来,这时就可归还给他。这一主题是在《申命记》22:1中讨论的。然而,斐洛的评论显示了他受《七十士译本》语言影响的某些证据:例如,动词apodidōmi(归还)的用法。

(97)"自然的礼物"。这是指斐洛对摩西规定的安息年期间未被耕种之田地的产品的描述(见《出埃及记》23:10、11;《利未记》25:3以下)。这一主题的详细讨论可见《论特定律法》Ⅱ.86~109,在这里讨论的律法的同一方面在那里的最后六节中也得到了讨论。斐洛论辩道,这样的做法既是"人道的,又是仁慈的"。它是摩西律法中强调博爱的又一证据。

(98)"产品……来自上帝的慷慨"。这些产品是主人不耕种时在土地上生长的东西。它们要留给没有财物或没有金钱的人。律法神圣地记载着这一原则:有些人只是劳动,而另一些人则提出要独占他们劳动的成果,这是不公正的。因为在安息年是不得耕种生长物的,所以生长的东西就属于上帝而不属于土地的主人,他可以用这些东西来满足穷人的需要。这种被塔西佗(Tocitus)归于懒惰的习俗(《历史》Ⅳ.4)可追溯到非常古老的时代(见《何西阿书》10:12;《耶利米书》4:3;《箴言》13:23),并且在亚历山大大帝时代(约瑟夫,Ant. Ⅺ.8、6)、哈斯蒙(Hasmoneans)时代(同上,ⅩⅢ.8、1:参看《玛加伯上》6:49、53)和希律(Herods)时代(约瑟夫,Ant. ⅩⅣ.16、2)仍沿袭这种风俗。也许它是古代的休耕习俗。但是,正如《出埃及记》23:11所认为的那样,它也是讨

论严重而又广泛的贫穷问题的尝试的一部分，那是有关高利贷的律法。

(99)"对博爱的超越"。斐洛宣称，这可见于有关五十年节[①]（公羊节，因要吹由公羊角做成的"高音喇叭"的命令而有此称谓）的所有律法中。有关五十年节的法规可见于《利未记》25:8～55。"Jubilee"一词经由拉丁文《圣经》的"jubilaeus"，源自"yobhel"一词，意思是公羊。斐洛说，在这样一种年份里，如果有人不只是嘴上说说神圣律法的内容，而且还非常欣赏醉心于其甜蜜的、优美的原则，那么他就不可能不会体验到博爱的最高点。正如神圣律法的要求——这些要求将在下面简要地论及，而且在《论特定律法》Ⅱ.111 以下（参看同上，Ⅳ.179）已讨论过——所显示的那样，五十年节要求展示博爱，展示人对人的爱，展示最高的秩序。

(100)"甚至更伟大的其他措施"。这些措施是在禧(Jubilee)年里对适用于安息年的那些措施的补充。禧年是自由年、大赦年；特别地，在"不可控制的条件"下给予他人的财物必须物归原主。根据《利未记》25:10 的观点，每个人都要归自己的产业，归自己的家庭。《利未记》25:13 要求"你们各人要归自己的地业"。在买卖中也不要做错事（《利未记》25:14)。斐洛说，这将会堵住"通向贪婪的道路"，会"控制那不忠的激情，即万恶之源——欲望"。他重复了他的观点：禧年会防止原来的主人被永远剥夺属于他们的东西，这样会因贫穷而受到惩罚，而贫穷是不应该受到惩罚的，相反应得到同情。穷人、贫民应得到"怜悯"。包含在有关神圣的律法（《利未记》17～26)中的禧年律法是要求以色列人的生活在各个方面都要神圣的一系列规定的一部分。残酷对待奴隶（这是摩西严格禁止的）以及贫穷这一普遍的社会问题再次得到了特别的注意（《利未记》25:47～55)。这是斐洛博爱德性的重要方面，即人待人要人道，要有爱心。例如，必须好好地对待奴隶，因为全体以色列人都是奴隶，是上帝的奴隶，他们得到了他仁慈的对待，他希望他们也要这样对待他人。

(101)"作为合适的样本"。斐洛看到，与——例如——禧年有关的特定法规比他花了时间讨论的法规还要多，对其中一些他已"在我以前的著作中"作了评论。所以，为了证明他的观点，他满足于那些已论及的、他在其他论文中补充进去的法规。他的观点是：虔敬要求博爱，

① the Jubilee year.——译注

摩西的律法给予博爱——人与人的爱——在德性中以一个非常特殊的位置,因为博爱是虔敬的孪生妹妹,是与虔敬最密切的德性(见上面第51段)。

斐洛对博爱的讨论共有73段之多,接着他转向考察另外两种德性——忏悔和崇高(勇敢或有男子气概,在第1~50段讨论)。

二、论忏悔

〔《论德性》175~186(XXXIII-XXXIV)〕

175　最神圣的摩西——他是德性、善良尤其是其同胞的热爱者——期望所有地方的所有人都热心于虔敬和正义;作为征服者,他们要把参与可见于最好城市中的最好公共生活的最大报偿及其授与的大大小小祝福的欢乐都献给悔罪者。这些祝福——对于身体是最重要的——是没有疾病的健康,是没有危险的航海旅行,是把值得思念的事情牢记于心,不要忘掉。其次的祝福是复原或矫正、病愈,是长期摆脱航海旅行时遇到的巨大危险,并获得安全,然后用回忆取代遗忘。忏悔有如其兄弟和近亲,尽管它不在第一列的祝福当中,但它紧跟着

176　第一类,获得了二等奖。因为绝对不犯罪只是上帝或者也许是神人

177　才有的性质。但是从有罪之人向无过错的生活的转变却是聪明人的品性,他对其生活有益的东西并不是完全无知的。因此当摩西把这

178　些人集中起来,向他们传授奥秘的时候,他就晓谕他们和解的、友好的戒律,劝告他们要养成诚实的习惯,不要傲慢自大,要坚持真理和简朴,并把这些东西看作是极其必要的德性,是幸福的源泉;要抛弃那些从婴儿时候开始就被父母、保姆、家庭教师和许多朋友熟人——这些人使他们接受了无数关于至善东西的错误知识——灌输给他们

179　幼小心灵的虚构神话。万物中这个至善的东西除了上帝——他们把其尊荣归于根本不是神的东西并对这些神祇大加称颂,而心灵空虚的人则完全忘了他——会是什么呢?所以,我们应该把那些最初不承认敬畏宇宙的创造者和父亲是他们的义务,但后来又信奉一神论(信仰一的原则)而不信奉多神论(信仰多的原则)的人接受为我们最可爱的朋友和最亲密的邻居,因为他们展示了上帝所喜欢的本性,这一本性是加强友谊和亲密关系的最伟大纽带。因此我们应该与他们一道高兴;即使——正如人们可能说的——他们以前眼睛是盲的,但

他们摆脱了最深的黑暗，现在已恢复了视力，能够看到最耀眼的光了。我们现在已描述了第一种也是最重要的一种忏悔形式。但愿人要忏悔的不仅是错误——他在作为创造者的非被造存在前敬畏受造物，一直被这些错误所欺骗，而且在生活的其他重要事情上也要忏悔，要抛弃坏政府中最坏的形式即暴民政治，而代之以民主政治——拥有最好法律的政府形式。这涉及到从对这些事情——不知道这些事情也是可耻的——的无知变为有知，从愚蠢变为聪明，从缺乏自制变为自制，从不公正变为公正，从怯懦变为勇敢。因为抛弃邪恶的情人，抛弃恶行，毫不犹豫地回到德性的队伍中来，那是好的、可取的。正如阳光下影子跟随形体那样，在尊崇存在(IS)的上帝的地方，德性的团体也必定会随之出现。改宗者立即就会变得有节制，成为他们自己的主人，变得谦逊、慷慨、仁慈、人道、虔敬、公正、宽宏大量、热爱真理、不计较金钱和享乐。相反，那些违背上帝神圣律法的人是无教养的、无耻的、不公正的、不虔敬的，是谬误和作伪证者的同伴，他们为了美酒佳肴和异性美色而出卖自由，追逐感官的享乐，这些最终导致了身心的严重损害。提出的还有忏悔的好告诫，这些告诫教导我们要改变我们的生活方式，使之从不规则、混乱无序的状态变为一种较好的状态。他说，这一任务是不会太艰巨的，也不会远离我们，既不在远远高于我们的天空中，也不在天涯海角，也不在大洋的彼岸，以至于使我们不能接受它；相反它很近，就在我们身体的三个部分——口、心和手——中，它们分别象征我们的言语、意志和行为，因为口是言语的象征，心是意图的象征，手是行为的象征，幸福就存在于这三个部分之中。因为每当我们的思想符合言语，行为符合意图的时候，生活就是值得赞美的，就是完善的；而每当它们不相一致的时候，生活就是不完善的，就是该受谴责的。如果人不忘记去维持这种和谐一致，他就会蒙上帝的喜悦，就会既爱上帝又为上帝所爱。所以，与刚才说的话完全一致，提出的是这一启示："你今日认耶和华为你的上帝；上帝今日认你为他的子民。"(《申命记》26:17、18)[①]当人渴望侍奉存在的一，且上帝立即把向他自己恳求的人视为他自己的人，又希望他诚实地、真诚地侍奉他的时候，这种相互间的选择就是好的。这个忠仆和恳求者——即使他在数量上只有一个——在力量

180 181 182 183 184 185

① 译文照和合本《新旧约全书》。——译注

> 上相当于(因为他已被选中——全体百姓,在价值上等于整个国家。在自然中情况也是如此,因为在船上,舵手与其余全体船员的重要性是一样的;在军队中,将军与整个军队的价值也是一样的——因为如果他被杀死了,失败就是理所当然的,就像整个部队被消灭了一样——因此,聪明人同样会跟全国的要人作斗争,因为他受到坚不可摧的壁垒——虔敬——的保护。

186

在这一部分中,斐洛这样一位《旧约》犹太学者在某种程度上取代了希腊的哲学家。他对忏悔这一德性的解释植根于《旧约》关于这一论题的学说之中。就希腊哲学家而言,忏悔(metanoia)并不是一种德性,尽管亚里士多德说过"凡是不知反悔的人都不可救药"(《尼各马可伦理学》Ⅶ.7,1150a,23)。对于亚里士多德以及总之对于希腊哲学家来说,悔罪者是"坏"人,因为好人没有什么要忏悔的。对此亚里士多德的典型说法是"卑劣之人总是处于悔恨之中"(同上,Ⅸ.4,1166b,24~25),这也是斯多亚派的观点。

然而,犹太教相信"时常行善而不犯罪的义人世上实在没有"(《传道书》7:20;《列王纪上》8:46;《历代志下》6:36)。忏悔对于犹太教来说是一种极其重要的德性。"恶人当离弃自己的道路;不义的人当除掉自己的意念,归向耶和华,耶和华必怜恤他;当归向我们的神,因为神必广行赦免"(《以赛亚书》55:7)①。在许多可被引述的其他《旧约》例子——在这些例子中,英语动词"turn"(转向)和"return"(回头)在原文中替代的是这样一个动词,这个动词有英语动词"repent"(忏悔)的含义——中,有一个例子是《以西结书》14:6:"回头吧!离开你们的偶像,转脸莫从你们一切可憎的事。"②

告罪(confession)不可避免地被认为是摩西的要求(见《何西阿书》14:3,LXX),当然在《摩西五经》中论述告罪的材料非常有限。后来,在《旧约》时代之后,告罪被规定为日常必须做的事情。在斐洛那里,据说甚至在亚伯拉罕的生活中,"忏悔在完善后占据着第二的位置……"(《论亚伯拉罕》26)。在《德训篇》18:21中,忏悔和告罪两者都是上帝所欲求的,忏悔是告罪的外在表达,告罪是忏悔的内在态度(参看《德训篇》4:26,17:25~32)。《所罗门智训》12:19陈述道,人是有希望的,因

①② 译文照和合本《新旧约全书》。——译注

为“当人犯了罪时”上帝允许“忏悔”(参看《所罗门智训》11:23,12:10)。

斐洛关于忏悔的观点是与他相信上帝的无罪性联系在一起的(见下面第177段)。这也是他有关意志自由——人拥有的选择善恶的自由——的说法之合乎逻辑的结论。

斐洛忏悔观点的一个方面——这一方面对于那些试图解释可见于某些《新约》文献中的基督先在观念的《新约》学者来说是很有趣味的——是他在评论《创世纪》5:22时有关以诺的话,即:圣经说,刚才“确定仁慈和宽恕要存在”的上帝“现在又规定忏悔亦将存在”(《“创世纪”问答》Ⅰ.82)。有人曾经指出,在上帝创世的故事中,正如斐洛所解释的,每个事物的观念是先于上帝“规定”或“限定”的事物的。斐洛在《论世界的创造》中陈述道,当上帝意欲创造这个可见世界时,“他先前就形成了只可由理智才能感知的世界”。观念首先“在其心中被想象……”(《论世界的创造》16,19)。就斐洛而论,那些尤其被拉比们认为是先在的实体应当包括忏悔。

(175)“最好的城市”。因为摩西劝告其同胞市民要忏悔,所以斐洛觉得必须把忏悔作为一种德性。出于对德性、善良及其同胞的热爱,摩西要求所有地方的所有人都要寻求虔敬和正义。作为报答,他献给悔罪者的是——为纪念战胜忏悔所代表的罪——“最好城市”中的一个地方以及这样一个团体“授予”的“大大小小祝福”。

(176)“二等奖”。斐洛把某些类似之处扩展到忏悔。与身体健康相关,无疾病是最大的成就;对船只来说,旅行安全是最大的成就;在心里,记住值得思念的事情而不忘掉是最大的成就。但其次的东西是上述各种形式的“矫正”——“病愈”、在航海时摆脱危险、取代“遗忘”的“回忆”。最后一种形式近似于忏悔,尽管它不在道德价值的最高之列,但它在第二类的祝福中,且获得了二等奖。

(177)“绝对不犯罪只是上帝的性质”。正是因为这一点,人才需要去忏悔,因为他跟上帝不同,是有罪的存在。无罪性是上帝或许也是“神人”的品质。在犹太传统中,以诺是忏悔的一个典范(《德训篇》44:16),因为他的生活并不总是完美的(Genesis Rabbah,25:1)。根据斐洛的观点,以诺是悔罪者(《论亚伯拉罕》17以下;《论赏罚》15以下)。从有罪向无过错生活的转变表明一个有智慧的人已经认识到什么才是对他有益的(见《以赛亚书》6:10,描述了人们不幸地未能以忏悔去应答先知的布道)。斐洛实际上是说,忏悔是随以诺才开始存在的(见《创世

纪》5:22;参看《"创世纪"回答》Ⅰ.82)。拉比教导说,忏悔是以亚当的忏悔而开始存在的(Pirke de-Rabbi Eliezer,20)。Yoma86b 断言,以色列将会通过忏悔而得救,而斐洛在《论赏罚》163~164 中说,如果人们因羞愧而全心皈依并完全忏悔所有的罪行,那么他们就会发现上帝是仁慈的,他会发出信号使他们的主人——他指的是成了奴隶的背教者——因惊惧于以前仆人"突然、普遍地转向德性"而释放他们。

(178)"和解的、友好的戒律"。当摩西邀请悔罪者听他传授奥秘时,他正是按提到的那种教育建议做的,劝告他们"要养成诚实的习惯,不要傲慢自大,要坚持真理和简朴"——这些是极其必要的东西,是幸福的源泉,还要抗拒年幼时由父母、保姆、家庭教师和其他家人——这些人在他们追求最好东西的知识时曾影响他们,使他们走上了无止境的歧路——讲给他们听的"虚构神话"。

(179)"万物中这个至善的东西"。最高的善是上帝,尽管人们创造了伪神并对这些神祇大加称颂而忽略了真实的上帝。然而如果多神论者后来信奉了一神教,那么他们就应当被承认是我们最好的朋友。在从多神论到一神论的转变中,他们展示了上帝喜欢的品性即与上帝的友谊(虔敬),因此他们也有资格获得我们的友谊。我们应当与他们一道高兴,就好像他们眼睛曾是瞎的,现在都能看见东西了,也好像他们从最深的黑暗中出来,看到了最灿烂的光。这里忏悔就是从假信仰(多神论)转向对独一上帝的真实信仰。

(180)"从怯懦变为勇敢"。这是人们应该展示的其他忏悔形式的最后一个例子。第一种也是最重要的一种忏悔形式是放弃种种导致在造物者前敬畏受造物的谬误。但是除此以外,人们还应该忏悔(希伯来语动词 shubh"转向"),要把最邪恶的政府形式转变为最能保持良好秩序的形式,即把"暴民政治"(ochlocracy)转变为"民主政治"。忏悔也意味着从对这些事情——不知道这些事情也是可耻的——的无知变为有知,从愚蠢变为具有良好的见识,从无节制变为有节制,从不公正变为公正,从怯懦变为勇敢。也就是说,忏悔涉及到摒弃许多邪恶行为,接受与它们相对应的品质和德性。

斐洛在这一段话中把"暴民政治"与"民主政治"作了对比,后者是他也接受并拥护的罗马共和国的政府形式,当然在他的看法中是给完美的立法者摩西留有位置的。在斐洛看来,理想的国家是君主政体的、贵族统治的民主国家。在《论特定律法》Ⅳ.237 中,民主政体被说成是

"一切政体中管理得最好的、最优秀的政体",且平等的维持也归功于它。平等和良好的秩序是斐洛视为善的、德性的东西。在《论语言的混乱》108中,民主与平等之间、法律与正义之间有相似的联系,此处民主政治也是与暴民政治相对立的(参看《论农艺》45),尽管在《论农艺》46中,它是与暴政相对立的。在《论上帝的不变》中斐洛表达了一个奇怪的思想:世界是一个民主国家,因为每一个国家依次获得最高权力。

(181)"德性的队伍"。斐洛赞扬了那个离开邪恶的队伍、离开"邪恶的情人"并且"毫不犹豫地"加入到有德性者的队伍中来的人。因为——他补充道——在上帝被"德性队伍"中的人尊崇的地方,所有其他德性也无疑会被接受,"正如阳光下影子跟随形体那样"。

(182)"身心的严重损害"。如果一个人成为皈依者——忏悔者,这些是可以避免的。他同时也会获得斐洛在此处列举的一切德性,这些德性包括慷慨、仁慈、博爱,与此同时他会抛弃包括不公正、爱争吵、欲望尤其是对漂亮女人的情欲在内的邪恶行为(参看《论特定律法》Ⅳ.82)。斐洛最强调的是欲望之恶,它会辅助"感官的享乐";斐洛又说,这些快乐最终会对人的身心带来最严重的伤害。

(183)"较好的状态"。斐洛推荐了包含在神圣律法中的忏悔忠告,因为它们劝告人们要改变他们的生活。摩西断言,这种改变并不是一种遥远的可能性(《申命记》30:11~14)。它并不高于我们,并不远离我们,也不在大洋的彼岸,使我们不可能达到它。它就在口、心和手中,人的身体和本性的这三个部分是言语、思想和行为的象征。他说,幸福就在于这三个部分之中,虔敬和德性会带来幸福,恶的生活会被德性和善的生活所取代。

(184)"生活就是值得赞美的,就是完善的"。斐洛说,当思想符合言语,行为符合意图的时候(当然他的意思是说它们是好的时候;参看《论名称的变化》237~238),情况就会这样。否则生活就是不完善的,该受斥责的。当人们记住要保持恰当的和谐时,他们就会蒙上上帝的喜悦,就会变得既"爱上帝又为上帝所爱"。为了加强和表达这一真理,上帝选择了摩西要说的话(《申命记》26:17,18),这些话讲述了以色列人承认上帝并遵行他的道、谨守他的戒律的决心。

(185)"这种互相间的选择"。斐洛断言,当人选择去侍奉上帝且上帝接受作出如此选择的人时,那是一件光荣的事情。人被上帝接受和上帝被人接受都是光荣的,以至一个人就会因上帝选择了他而获得

一种与整个国家相等的真正的价值(参看《申命记》27,此处斐洛解释了戒律中独一无二的第二人的作用,认为这意味着:一个有德之人在数量上是与整个民族相等的)。

(186)“坚不可摧的壁垒——虔敬”。斐洛观察到,在船上,舵手和全体船员是同样重要的;在军队中,将军和全体士兵也具有相同的重要性,因为如果将军阵亡了,整个军队就会被打败(斐洛没有提到舵手们玩忽职守时给船只带来的灾难性后果)。一个国家的生活也有类似的情况:在这个国家里,聪明人不会输给他周围所有的人,因为他受到“坚不可摧的壁垒——虔敬”的保护。与其他德性共同存在并且德性由之而产生的虔敬是一个人或一个国家的生活的真正力量。在斐洛看来,这是重要的德性(诸德性),忏悔——《论德性》中这一部分的主题——便是其中的一种。

三、十诫(《论十诫》〔121~178(ⅩⅩⅣ-ⅩⅩⅩⅢ)〕

该篇论文头17段讨论的主题是西奈山上立法。随后的长篇论文解释了十诫存在的理由。说到诫命本身,斐洛注意到,它们可分成两组,每组五条(50~51段)。他在106~111段讨论了第五条诫命,对它作了非常有趣的解释。他认为,这条诫命的地位相当特殊,因为它处在分界线上,是第一组五条诫命的最后一条,又是第二组的第一条。第二组的五条诫命(第六至十条)更与通常称为伦理学的东西有关。这些诫命得到了相当简洁和直截了当的讨论,而没有通常很复杂的隐喻性解释。第二组的五条诫命讨论了如多神论、偶像崇拜、乱发誓言、为哲学腾出时间的必要性以及——在分界位置上——孝敬父母的义务等等问题。可以看出,其中一些诫命在内容上是“伦理学上的”,这样在两组诫命之间就没有十分严格的区分。宗教与人生、虔敬与道德对他而论是无法截然分开的。

(一)陷害同胞的行为(《论十诫》121~153)

121 他对孝敬父母作了哲学上的评论,以此结束了与神更有关系的第一组五条诫命。他讨论第二组诫命——它们含有禁止陷害同胞的内容——时,是以通奸这一论题开始的。他认为通奸是最大的罪行。

122 因为第一,其根源是享乐之爱。享乐会使纵欲者身体虚弱,会使这一

组诫命——它们含有禁止接触行为的内容——逐渐丧失力量，尤如不可扑灭的大火，到头来还会使对人生有影响的东西都受到损害。另外，享乐会鼓动奸夫不只是他自己做坏事，而且还会教唆另一个人成为他犯罪的帮凶，在不许可有任何关系的地方确立一种关系。因 123 为有情欲的时候，欲望是无法通过一个人达到目的的，相反，需要有两个人一道行动，一个人当教师，另一个人当学生，其目的在于使这些最可耻的罪恶——放荡和荒淫——切实可行。因为不可能说堕落的只有淫妇的身体，如要讲真话，我们应当这么说：经常疏远丈夫的 124 倒不是她的肉体而是她的灵魂，是其灵魂被唆使要千方百计拒绝丈夫，仇恨丈夫。如果这种仇恨公开的话，事情就不会那么令人震惊了——因为防范看得见的事情是最容易的——但事实上怀疑这事都很困难，它很难觉察，因为种种狡猾邪恶的诡计会掩盖它。有时候丈夫 125 受到各种欺骗还以为自己被爱着呢。因此通奸会给三个家庭带来巨大的灾难，一个是丈夫的家庭，他得忍受妻子背叛婚姻的痛苦，有合 126 法子女的希望也全都落空了。另外两个是奸夫的家庭和妻子的家庭。因为每一个家庭都被这种最可耻的丑闻、耻辱、丢脸的事玷污了。如果他们的亲戚通过婚姻和与其他人的交往而涉及到众多的人，那么所做的坏事就会迅速传播开来，影响到整个城市。至于子女 127 的合法性问题而存在的不确定性也是一件令人十分痛苦的事情。因 128 为如果妻子不贞，那么哪个男人才是孩子的生父就是有疑问的、不确定的。这样一来，如果奸情未被发现，那么通奸生下的子女就会占着合法子女的位置，这些假后代按理说并不是他们的后代，但他们却会获得似乎是他们父亲的遗产，而实际上根本就不是他们的东西。奸夫在发泄情欲时，关系变得更糟糕了，他留下了情欲的种子。欲望满足后，他就走了。被耻笑的受害者就像盲人那样还被蒙在鼓里呢。 129 受害者对发生在自家的偷情一无所知，他将不得不把他最大仇敌的子女当作自己亲生的来抚育。但是如果坏事暴露，那么无任何过错的可怜的孩子就成了最不幸的人，他们不可能被确定为哪家的成员 130 ——是丈夫家的还是奸夫家的成员。因此，既然不合法的性交会带来如此的后果，通奸就理所当然会受到上帝的深恶痛绝，故而被列为 131 首恶。

第二条戒律是不要杀人。因为自然创造了人这种最温顺、群居 132 的、社会的动物，它赋予人导致和谐、粘合各种倾向的理性，要求人过

一种友爱合作的生活。但愿杀人者认识到，他破坏的是为了所有人的公共利益而被制定得如此和谐的自然法则。而且也希望他能明
133 白，他会被指控犯了渎圣罪——从圣殿中盗窃上帝最神圣的所有物。因为有什么谢恩奉献物——可以说——会比人更崇高、更值得尊敬的呢？金、银、宝石和其他贵重的东西可用来装饰跟装饰品一样没有
134 生命的建筑物。但是人——因其存在的较高级部分即灵魂而是最好的生物——最类似上天——一切存在中最纯粹的东西，并且根据普遍的看法，他与世界之父也最为接近，他的心里有一个比地球上任何东西都更精确的对永恒理念和原型的摹本和模仿。

第二组五条戒律的第三条是禁止偷盗，因为四处活动以渴望得
135 到属于他人财物的人是社会的共同敌人。他想劫掠每一个人，但只能抢得他们的一些东西。他贪欲无度，但他相对弱小的能力却范围有限，因此他的活动只限于少数人身上。所以，许多有同样力量的盗贼会不顾惩罚，去抢掠整个城市，因为他们似乎是高于法律的。这些人本性上是寡头统治集团的成员，他们渴望暴力和支配地位，并且实
136 际上在听起来很有威严的政府和权威的名义下大规模地盗窃，还隐瞒他们的盗窃行为。希望人们从早年开始就知道不要偷窃属于别人的任何东西，不管这东西是如何的小，因为习惯迟早会比本性更强
137 大，并且小小的东西，如果不加以制止的话，也会成长、繁荣，直到它们很强大。

在禁止偷盗后，下一个他要禁止的是作伪证。他知道作伪证的人犯了许多重大的错误，所有这些错误都是非常严重的。首先，他们
138 败坏了神圣的真理。在人之中没有什么财物比真理更神圣的了，它像太阳一样普照着万物，不使任何东西处于阴影之中。其次，除了讲
139 假话外，他们还掩盖事实，让人完全不知道真相，与作恶者合作，参与攻击被他人伤害的人，宣称对他们实际上未看到或听见的东西、他们一无所知的东西确实知道并有完全的了解。而且，他们犯了在后果
140 上比另外两种罪更为严重的第三种罪。因为当没有口头或书面的证据时，那些卷入官司的人就会求助于证人，证人的话是法官们即将作出裁决的标准；因为当没有别的东西可以作为证据时，法官们就惟有考虑这些活了。结果，伪证受害者本来是可以打赢官司的，而此时他们却要受到不公平的对待了，因为听了伪证的法官们作出的是不公
141 正、不合法的裁决，而不是公正合法的裁决。而且，这种无赖行为超

过了所有其他罪行,会导致不虔敬,因为除非发誓而且是那种最可怕的誓言——违背它的不是被骗者而是欺骗者——裁决通常是不宣布的,因为被骗者的错误不是故意的,而欺骗者则故意密谋陷害他们,他们犯了密谋罪,还强迫以其权能作出裁决的人参与他们的行为;尽管法官们并不知道他们在做什么,但他们还是惩罚了那些实际上没有犯任何罪的人。我相信,这些就是他为什么要禁止作伪证的理由。

最后一条戒律针对贪欲或欲望,因为他知道欲望喜欢破坏和背叛。刺激和干扰心灵使其越出其恰当的本性并且不允许心灵处于正常状态的一切激情都是很难对付的,而欲望尤甚。所以,其他每一种来自外面却从里面攻击心灵的激情似乎是非自愿的,而只有起源于我们内部的欲望才是有意的。我说的话实际上是什么意思呢?凭心智认识当下存在的、被认为是好的东西可以唤醒沉睡的心灵,使它激动起来,就像一道光线突然在眼前闪耀一样。这种兴奋的情绪称为愉快。当善的对立面恶进入心灵并带来致命创伤时,它就会背叛心灵的意志,使心灵立即感到十分沮丧和失望。这种情绪叫作悲伤。当恶的事物还没有干扰心灵也没有施加压力但就要到来并正在做准备时,它就会提前送来不安和苦恼,那是使心灵大为惊慌的不祥的使者。这些情况下的情绪称为恐惧。但是当人想到好的东西,想拥有它,并把心灵向前推进了一大段距离,尽其所能争取触到想要的东西时,他就被——可能说——铺在轮子上了;他非常想抓住这个东西但又抓不住它,此时他的处境是很尴尬的,恰如追赶正在逃走的人,有无法抗拒的热情但速度却比逃跑者慢。关于外在的感觉似乎也会出现类似的情形。眼睛总想看清远处的某种东西,它们尽力睁着,瞪大到最大的程度;它们有一种想超出其能力的激烈冲动,但最终看到的只是茫茫的一片,而没有看清要寻找的东西,眼睛的视力却因连续的努力而变弱,变模糊了。还有,当我们听到远处传来的微弱声音时,耳朵就会受到刺激,就会立即转向这声音,如有可能还希望走近些,目的是为了听清楚它,理解它。这声音,因其仍然是模糊的,就不可能让人听得更清楚以至确切,因此,为了领悟这声音——那是无止境的、无法描述的渴望——就需要有更大的耐心。欲望会带来一种像对坦塔罗斯(Tantalus)那样的惩罚;正当他要抓住一个东西时,他还是未能抓住它,因为由欲望控制、总是希望得到不在那儿的东西的人,他老是不能如愿,他还会在徒劳的欲望之中挣扎。正如那种会蔓

142 143 144 145 146 147 148 149

延全身的疾病，如果得不到手术或消毒的阻止，就会继续蔓延并达到全身，身体的任何部位都要受到影响一样，要是哲学谈话——像好医
150 生——不控制欲望的泛滥，人生的一切事物就必然会偏离它们正常的路线。能摆脱激情、与激情无关的东西是没有的；激情这东西，一旦它发现自身无所顾忌时，就绝对会蔓延并侵蚀每一件东西。也许
151 长篇大论地谈论如此明显的事实是非常愚蠢的，因为哪个男人或城市不知道他（它）们不是每天而是——可以这样说——每小时都给我正在说的话的真实性提供清晰的证据呢？对金钱、女人、荣誉或任何带来快乐的东西的崇拜是小的或偶然的罪恶之原因吗？不正是因此
152 男亲属才被疏远，才使他们正常的善良愿望成了不可挽回的敌对状态吗？为什么人口稠密的大国会由于国内革命而变成废墟，陆地和海洋会充满导致不断的军事和海上冲突的灾难呢？悲剧作家所歌颂的希腊人和野蛮人内部及相互间的战争根源于一个惟一的原因，即
153 欲望——对财富、荣誉和享乐的欲望。正是与这些东西或诸如此类的东西相关，人类才遭受巨大的灾难。

（121）“禁止陷害同胞”。描述最后一条讨论人对上帝的义务的戒律即第五条（《出埃及记》20:12，见本论文165～167段）后，斐洛接着介绍了第二组的五条戒律。他说，第二组的五条戒律“包含有禁止陷害同胞的内容”。正如《新约》使徒书信中的神学章节之后是伦理上的告诫一样，斐洛接在“神学的”诫命之后的是道德法则（此种情况下即禁律）。早些时候斐洛就已经表明，人没有权利觉得自己比别人优越，因为上帝把他的律令和神谕平等地赐与所有的人。就斐洛而论，人与其同胞的关系应由上帝为了平等地对待所有人而选择的关系来确定（《论十诫》41）。

斐洛在这里首先谈到的是“通奸”罪，他认为这是“最大的罪”（亦参看《论特定律法》Ⅲ.7～11）。值得注意的是，早些时候（《论十诫》36），当斐洛对包含在十诫中的禁律举出三个例子时，出现在他心中的第一个例子就是“不要通奸”这一命令。这是《七十士译本》中第二组戒律的第一条，随后是对偷盗和杀人的谴责（《出埃及记》20:13～15；参看《申命记》5:17～19）。

（122）“享乐之爱”。通奸（参看《论特定律法》Ⅲ.52以下；见本书第256～258页）因许多理由而受到斐洛强烈的斥责，主要的理由是，它

深深扎根于肉体享乐之爱中，会使行为者的身体变得虚弱。他认为，它也会对心灵造成损害，会“摧毁它的真正存在”，因为它就像无法扑火的大火那样影响了所有它接触到的东西，玷污了人生活中的一切。

(123)“另一个人成为他的帮凶”。斐洛继续说道，在通奸情况中，享乐之爱要求一个人使另一个人共同参与他正在做的坏事，这样会导致一种不道德的合作关系(此种情形下“真实的”合作是不可能的)。所涉及的肉体和情感状态(“强烈的激情”)的性质要求有两个人参与(因为所涉及的特殊欲望不是自足的)。盘算着通奸的人当教师，可以说，另一个人当学生。教师的目的是想使最邪恶的罪行——淫乱和违法——切实可行，这样就使通奸成了极其可恨的罪行，因为它需要把别人牵涉进自己的罪行中。

(124)“真话”：斐洛之所以谴责通奸，还因为堕落的不仅仅是女人的肉体。她常常疏远丈夫，不久又对他非常憎恶和仇恨。这是有关通奸的真实而又可怕的老实话。

(125)“被种种狡猾邪恶的诡计所掩盖”。如果厌恶丈夫的通奸倾向是公开的话，那么情况也许不会如此严重，因为这个时候，由于是公开的，它就可能得到防范。如果淫妇使用各种欺骗性做法使丈夫觉得他仍被爱着，那么猜疑和被觉察就是可以避免的了。

(126)“它给三个家庭带来了巨大的灾难”。这是通奸造成的伤害范围。丈夫及其家庭因妻子的不忠而备受痛苦的折磨；他的婚约被违背了，他对家庭的希望也破灭了。奸夫、淫妇及他们的家庭也同样会有痛苦。斐洛称为“最可耻的丑闻、耻辱、丢脸”的东西进入了每一个家庭之中。

(127)“所做的坏事会传播开来”。如果被涉及的人通过婚姻和其他交往有许多亲戚，那么整个国家都将受到影响。有权势者的通奸会给广大社会留下极坏的印象。

(128)“至于子女的合法性问题而存在的不确定性”。这是一件极其痛苦的事情；因为，如果妻子在婚姻中是不贞洁的，那么对于其所生子女的亲生父亲就会有疑问。如果奸情未被觉察，私生子女就会成为公认是他们父亲的那个人的家庭成员，最终还会继承他的遗产，对于这些遗产，他们是没有合法权利拥有的。

(129)“耻笑”。奸夫满足了他的肉体激情、淫妇怀孕后，他就有理由离开她，走的时候还会嘲笑她的丈夫对所犯的罪竟一无所知，相反还

要成为他“最大仇敌”的孩子或孩子们的父亲，就像是他亲生的一样。

(130)“无任何过错的可怜的孩子”。如果罪行暴露，那么通奸所生的孩子就会遭受极大的痛苦，因为他们完全不属于任何一个家庭。

(131)“受到上帝的深恶痛绝”。正是因为刚才提到的悲剧及其带来的“罪行”，摩西才把它列为首恶，认为它是如此令人厌恶的恶事，以至于它也受到上帝最严厉的斥责。斐洛对“不合法的性交”的谴责是如此强烈，以致它的后果能够被他描写为是“深恶痛绝的”。

(132)“不要杀人”。十诫第二组的第二条戒律是禁止杀人(《出埃及记》20:13(=LXX 本 15))。根据斐洛的观点，之所以要禁止杀人，乃是因为人在本性上想成为群居的、社会的动物，想对其同胞显示友爱和合作精神。这一点由于理性这一礼物而成为可能，理性是“导致和谐、粘合各种倾向”的纽带。杀人者或即将成为杀人者的人应该认识到，杀人会破坏为了所有人的幸福而制定的自然律法和条例(关于自然中上帝的律法，见上面第 201 ~ 202 页)。

(133)“被指控犯了渎圣罪”。渎圣罪也是杀人罪的一部分，因为杀人涉及到从上帝的圣殿中取走其最神圣的所有物——人。没有什么谢恩奉献物是比人本身更神圣的。人们用来装饰建筑物的金、银和宝石也像建筑物那样是无生命的。所以它们都大大劣于照上帝的形象而创造的有生命的人。

(134)“最好的生物”。这一短语描述的是人。斐洛继续断言，正是通过他拥有的灵魂——其本性中优越的部分——人才最“类似上天”。他说，灵魂是“一切存在中最纯粹的东西”，“根据普遍的看法，他与世界之父也最为接近”。斐洛在这里背离了他对戒律的简单解释，认为人心是“一个比地球上任何东西都更精确的对永恒理念和原型的摹本和模仿”。正是因为杀人会毁灭拥有者其内部这样一个实体——灵魂，它使拥有它的人真正类似于逻各斯即永恒的、神圣的原型——杀人才是这么严重的罪行。如果人们明白，人是“许多东西”，是“灵与肉”，“灵魂是由理性部分和非理性部分组成的”(《对律法的隐喻解释》Ⅱ.2)，而理性部分是由上帝亲自创造的(《论语言的混乱》179;《论飞跃与发现》69)，那么人们就会认为杀人罪甚至是更加严重的罪行。斐洛的人类学是一个非常广大的论题，这里不可能作详细的讨论，但是无论如何，除了所提到的段落外，还应该注意的是，斐洛断言，上帝是用“纯粹的质料”“为有理性的灵魂”建造了“神圣的居所或庙宇”，人的“心里带

有灵魂,是最像上帝的肖像"(《论世界的创造》137)。在《坏常蕴伏着好》83~86中,斐洛陈述道:"上帝是理性自然的原型,而人是他的模仿。"所以,杀人涉及到毁了与上帝相像的受造物。

(135)"社会的共同敌人"。这描述的是盗贼——觊觎属于他人的东西但只能获得其中一些的人。正是第二组的第三条戒律(见《出埃及记》20:15(=LXX本14))对如有可能就想盗窃所有人的社会敌人作了谴责。他的贪欲是无限的,但是他能抢劫到的只有少数人。除了许多其他事情外,斐洛还谈到了贪欲,说是它导致了盗窃,"在所有激情中,没有一种激情像极想得到我们没有的东西这种贪欲那样严重的情感了"(《论特定律法》Ⅳ.80)。

(136)"大规模地盗窃"。然而,比小偷更为严重的是那些已获得盗窃全部城市的能力并且未被惩罚念头阻止的人,因为在犯人世界中,他们作为"本性上是寡头统治集团的成员"似乎是高于律法的。他们是渴望权力的人,立志要成为支配和控制别人的至高无上的统治者,他们大规模的盗窃行为还隐藏"在听起来很有威严的政府和权威的名义下"。这些人是获得了他们随后用来获取个人财富的权力地位的人。

(137)"习惯迟早会比本性更强大"。正如斐洛所解释的,摩西的学说是:人从孩童时代开始就应该知道不要去盗窃,因为孩子的偷窃行为,如果不加以制止的话,就会在成年时期"很强大"。

(138)"他们败坏了真理"。作伪证者(见《出埃及记》20:16)犯了许多严重的罪行。他们"败坏了真理",真理乃是人们拥有的最神圣财富。斐洛对它的解释是饶有趣味的:真理"像太阳一样普照万物,不使任何东西处于阴影之中"。

(139)"他们掩盖事实"。跟真理和说真话者不同,他们遮掩事实,"使人完全不知道真相",与罪犯站在一边,谋害受害者。他们这样做,断言他们对"实际上未看到或听见的东西"有确切的了解。

(140)"第三种罪"。比前几段所描述的前两种罪行更糟糕的是,当没有口头或书面证据时,作伪证者也证实了法官们在法庭上做出判决而接受的话。结果被告受到了不公正的对待,他们输掉了未来可以打赢的官司。法官们投了假票,也会感到很痛苦,因为他们是以欺骗性的证据为依据的。不用说,由作伪证者提供的口头证据完全是捏造出来的,他们杜撰出来是为自己不道德的目的服务的。

(141)"这种无赖行为"。斐洛说,这种行为"导致了不虔敬",因为

法官们发誓是要说实话的。当然,法官本人并没有违背誓言,因为他们不会故意犯错误,而作伪证者则有意提供要求法官违背宣誓的证据。因此法官们被引入了歧途,致使无辜的人被判为有罪,受到了惩罚。所以斐洛结论道:上帝禁止作伪证。禁止在法庭上作伪证也是意在防止损害人的好名声。适用于犯作伪证罪的刑罚被列于《申命记》19:16~21中,最后一种刑罚形式称为"以牙还牙"。

(142)"破坏和背叛"。这是斐洛在开始全面地抨击情感的罪恶时对贪欲或欲望的刻画。可以看出,斐洛扩大了欲望的含义,使它包含最一般的意义。这样他就可以开始讨论斯多亚派的四种激情了。显然,斐洛在这段话中讨论的是情感而不是行动。

斐洛认为,在所有干扰灵魂的激情中,欲望是最难对付的,是最厉害的。他继续写道,"所以……",这似乎意味着,所有其他激情都是"非自愿的"、外来的巡视,是从外面来的袭击,"只有起源于我们内部的欲望才是有意的"。斐洛试图表明,"欲望"如何比其他所有情感更坏。他在解释中背离了斯多亚派的学说,因为他生来就是犹太人的先决条件迫使他这样做。斐洛在仅仅是自愿的欲望和"来自外面的"、似乎是非自愿的其他情感之间所作的区分是与斯多亚派的观点直接对立的。对于斯多亚派来说,所有情感都是自愿的,都受到我们的控制。斐洛在欲望和其他情感之间的区分可能是以亚里士多德的学说为依据的,但更有可能的是,斐洛在讨论欲望时加上了他自己本人的犹太教的解释。上帝赐给人的自由意志意味着自由的欲望(epithumia)。如果人们是真正自由的,那么这种自由的欲望就必须在那里;但是关于所有的情感都有着同样的自愿性,那倒并不必然如此。其他的情感"似乎"是自愿的,但并不是在欲望起源于我们内部、是自愿的这一绝对的意义上说的。欲望的自由是作为特殊的礼物由上帝置人的自由,因此它在程度上不同于其他情感的自由。在讨论斐洛有关欲望和其他情感的区分时,不可忽视的是,在十诫(《出埃及记》20:17)中被禁止的只有欲望。这一禁令意味着,提出禁令者拥有随意控制的能力。

(143)"就像一道光线突然在眼前闪耀一样"。斐洛对这句话的意思作了解释,他说,使实际上伴随我们、被认为是好的东西呈现于心中会唤醒沉睡的心灵,就像一道光在眼前闪耀一样,会使心灵有一种"兴奋的情绪"。这是斐洛描述称为愉快这一心灵感受的尝试。那是一种强烈的、无法控制的、令人神魂颠倒的体验;正如强烈的闪光完全消除

了所有其他感受一样,它也彻底破坏了其他功能。我们可以获得同时又极其渴求的东西,我们无法抗拒它的魅力和吸引力,它会在我们内部刺激和培育一种斐洛在这里称之为愉快的情感——欲望的情感。

(144)"沮丧和失望"。当善的对立面恶带着利剑似的刺进人的心灵时,心灵就立刻会感到异常沮丧和失望。这是斐洛对恶进入我们的生活而产生的悲伤或痛苦这一情绪的描述。人们会联想到《新约》中西门描述马利亚有一天体验到悲伤的样子:"你自己的心也要被刀刺透。"(《路加福音》2:35)悲伤或痛苦是最为强烈的苦痛。

(145)"不祥的使者"。在恶进入人心中之前,当它仍未强烈地影响他,但又近在咫尺,就要到来时,它就会提前送来——可以说——到来的信号:惊慌或苦恼,这是表明恶即将到来并发出警报的情绪。这种感受——另一种被称为"外在"激情的情绪——称为"恐惧"。

(146)"被铺在轮子上"。然而,想到某种他没有但又很想拥有的东西并急不可耐地极力推促心灵去得到这个想望的东西的人的处境是截然不同的。在这样一种情感状态下,他就像"被铺在轮子上"的人一样,绝望地想抓住并得到这个东西但又无法得到它。此时他的处境是令人尴尬的,就像追赶在前面逃得更快之人的那些人那样,"有无法抗拒的热情,但速度却比逃跑者慢"。这种可怕的感受,跟刚才描述的其他感受不同,它起源于人的内部,是自愿的。

(147)"最大程度"。斐洛认为此种情况下的感觉与他刚才描述的现象有相似之处。他说,眼睛看东西时通常想超出它们视力的恰当范围,可以说,它们看到的恰是茫茫的一片,这样当然就不能确切地看到所寻找的东西了。而且,眼睛的视力由于强烈而持续地盯着空处变得模糊了。

(148)"希望走近些"。同样,耳朵也会被远处传来的微弱声音所吸引,会尽力听清这声音。它们也尽力超出它们的能力。

(149)"像对坦塔罗斯那样的惩罚"。然而远处的声音不再清晰了,但为了听清这声音,耳朵会更加使劲,"要领悟那声音的无止境,无法描述的渴望"是异常强烈的。这就是欲望牵涉到的东西,它招致了"对坦塔罗斯那样的惩罚"。坦塔罗斯是吕底亚(Lydia)的希腊国王;当诸神造访他时,他杀了儿子珀罗普斯(Pelops),并把他献给神当餐膳。他受到了宙斯的惩罚,被投进了坦塔罗斯河(Tartarus),即地狱的深处,并宣告他永远会受到无法满足的饥饿和止不住的口渴的折磨。但是每

当——例如——他想喝齐到他颈部的水时，水总是退去。正如坦塔罗斯无法得到他非常想要的东西一样，被欲望支配的人也永远会希望得到他没有的东西但又总是不能如愿，他“还会在徒劳的欲望中挣扎”。

(150)“偏离它们正常的路线”。斐洛认为这与蔓延性疾病——正如他称呼的——有相似之处，这种病如果得不到手术或其他方法的及时处理，就会蔓延至全身，身体的所有器官都会受到影响。因此，要是充当好医生角色的哲学理性不控制人的欲望，人的一生也会偏离自然意欲它要成为的东西。激情是无所不在的，以至于任何东西都摆脱不了它，因为，一旦它无所顾忌，就会像大火那样蔓延开来，终会导致宇宙的毁灭。这是斐洛对享乐或欲望的强烈谴责，他的其他某些著作(见本书第 260 ~ 263 页)同样有这种谴责。在《论特定律法》Ⅳ.84 中，他称欲望是“万恶之源”。在许多段落中享乐被说成是一切罪行的根源(见例如《对律法的隐喻解释》Ⅱ.71 ~ 72、77 ~ 78，Ⅲ68、107、112 ~ 113)。在《论特定律法》Ⅳ.79 中，斐洛断言“每一种激情都……应受到谴责”，于是在一段话中又说：“但是在所有激情中，没有哪一种像贪欲那样严重。”人们可以比较一下斐洛说的话与其他犹太著作就此论题所说的话。在 M. Abot Ⅳ.1 中，我们会读到：“谁强大？抑制欲望的人。谁是这样的人？满足于命运的人。”(参看 Letter of Aristeas 222)。这是犹太教的朴素说法。斐洛表达了同样的看法，但他却使用了和他在思想上与之有密切联系的朴素犹太教不相容的哲学语言。

(151)“如此明显的事实”。斐洛以为，他谈论欲望的罪恶的篇幅也许太长了，因为事实是如此地清楚，没有半点含糊的地方。每一个人、每一个城市在每一天甚至每一个小时都给他描写的东西提供了清晰的证据。如果不是对金钱、女人、荣誉的崇拜，不管是哪一种勾引男人享乐，那么欲望导致的罪恶就决不是“很小的或偶然的”，斐洛认为这是毫无疑问的。

(152)“男亲属被疏远”。这仅是斐洛提供的由欲望所引起的罪恶的几个例子中的第一个。正常的善良愿望因欲望而成了极端的仇恨。许多国家和大量人口被国内的派系斗争所摧毁。土地和海洋成了新灾难——海上战争和陆上军事战争的结果——的舞台。所有这些事情之所以会发生，乃是因为人们和国家都想拥有不属于他们自己的东西。

(153)“对财富、荣誉、享乐的欲望”。一切既涉及希腊人又涉及野蛮人的国内外战争——读者从舞台上演出的悲剧作家的作品中熟悉了

这些战争——根源于一个原因,那就是欲望,想得到金钱的果实、荣誉和快乐的欲望。斐洛的结论语气很坚决,他说,正是这些东西才导致了"人类要遭受的"巨大灾难。

(二)作为特定律法的十诫(《论十诫》154~178)

就此论题说得够多了,但我们不应忽视十诫是记载在圣书中并贯穿于全部法规的一系列特定律法这个事实。其中的第一条戒律谈的是上帝那君主政体式的统治。他断言,世界有一个第一因、一个统治者和国王,他掌管宇宙,保护万物的安全,他已把寡头统治和暴民政治,即在作为动乱和贪欲结果的恶人中出现的有害政体,从上天这一所有实在中最纯粹的部分中清除了出去。第二条戒律概述了所有与人手制作的东西——如诸神的肖像、神的木刻,总之雕像和偶像,其中画和雕刻是有害的塑造者——有关而制定的律法。他禁止制作这些东西,也禁止接受有关诸神的出生、婚姻以及由二者而来的无数令人烦恼的罪恶的神话传说。在第三条戒律中,他限定了要求发誓所处的所有状况,限定了跟人们可以发誓有关的东西,规定了何处何时发誓才是合法的,何人可以发誓,限定了跟那些谨守誓言以及不守誓言的人有关的一切细节。 154 155 156

讨论安息日的第四条戒律只是概述了有关节日,为每个节日而作的适当洁净礼仪式、可接受的祈祷及构成祭礼的完美祭品的规则。安息日,我的意思也是说第七日连同另外六日,是最有创造性的数字,不过安息日并不包括六日,它优先于六日,与单子相似。七天的这些方面被他用来计算诸节日的日期。单子被用来确定神圣的月日(元旦,提市黎月(Tishri)的第一日),这是由胜利的口角来宣布的节日;这一天是禁食日,要求戒食、戒酒;希伯来人称这一天为逾越节(Passover),这一天所有人都可以个人献祭,不需等待牧师,因为神圣的律法很仁慈,允许全民族每一年有一个选定的日子去履行牧师的职责,并且个人有权亲自献祭。而且,正是单子决定了这一天要献上一捆谷物,以作为感谢土地肥沃和丰产——由稻穗的丰满来表明——的供物;然后从这一天算起的第七七四十九天就是五旬节(Pentecost),这一天习惯献上面包,其性质由"初熟产品做成的面包"这一名称来表示,因为它们实际上是用可吃的谷物而制成的第一批产品,谷物是上帝赐予最文明的生物即人类的东西。他把最伟大的节日放在一周的第七天,这些节日要庆祝好几天:实际上是为春分和 158 159 160 161

秋分而设立的两个节日，每一个节日持续七天——第一个节在春季，庆祝播下的庄稼已经成熟，第二个节在夏季，那是对收获树木果实表示感谢的节日。而且，这七天自然被分配到每一分点的七个月，这样
162 作为一种特权，每个月就有一个神圣的节日，这一日大家可以尽情享乐和休息。其他律法属于同一类的律法——这些律法都制定得很好，有助于慷慨、友爱、朴实和平等。其中一些律法与所谓的安息年
163 有关。在安息年期间，绝对不得耕种土地，不得播种，不得犁田，不得修剪树木，不得从事任何其他农业活动。因为上帝认为这是一件好事，即当低地和高地在生产庄稼、执行每年加于它们的任务而使用六
164 年后，就应当让它们得到某种休整，要让它们歇一口气，要让它们也能享受到自然给予它们的自由。关于第五十年（禧年）还有其他律法，第五十年不仅以上面描述的东西为特征，而且——这是绝对必要的做法——以物归原主为特征，这是充满邻居之爱和正义的习俗。

165 跟孝敬父母有关的第五条戒律简明地包含了许多必要的律法。所制订的这些律法讨论了老年人与年轻人的关系、统治者与臣民的关系、捐助者与受益者的关系、奴隶与主人的关系。父母属于上面提
166 到的强者行列，这一行列包括老年人、统治者、捐助者和主人，而孩子与年轻人、臣民、已得到周济的人、奴隶则属于弱者行列。就此给出
167 了其他许多规则：年轻人对老年人要有礼貌，老年人要关心年轻人，接受周济的人要报以感激，主动赠送礼物的人不要像讨债者那样寻求偿还或归还，仆人对主人要给予诚挚的服务，主人要显示慷慨和友善，由此使他们各自地位的不平等达到某种程度的平等。

168 第一系列戒律就仅这五条戒律了，每一条便是一个总标题，而特定律法是相当多的。在另一系列戒律中，第一条总的标题是禁止通奸，在这一标题下面，其他许多戒律被连带谈到了，如：反对勾引者和
169 鸡奸，反对放荡者行不正当又下流的性交。但是立法者已经描写了这种种不同的邪恶之事，目的不仅仅是为了证明放纵是如何的多种
170 多样、各不相同，而且还在于，要以最直率的方式羞辱那些过下流生活的人，让他们听到咒骂，使他们感到脸红，感到羞愧。第二条戒律
171 是禁止杀人；归于其下的是必不可少的、普遍有益的，与暴力行为、侮辱、伤害和损伤有关的律法。第三条戒律是禁止偷盗；在它的下面陈述的是所有有关拒还欠款、拒绝归还押金、不是真实合作的合作、可耻的盗窃行为，总之各种贪婪——它们会公开或秘密地诱使人们去

占有他人的财物——的条规。第四条戒律与作伪证有关，包括许多禁令。它禁止欺骗、假指控、与作恶者合作、假装有好信仰以掩盖不诚实，所有这些均是适当的律法的论题。第五条戒律堵塞一切非正义的根源——欲望，欲望会带来最无法无天的行为：公开的或秘密的、大的或小的、与神圣或世俗事物有关的、对身心以及被称为外界事物的东西有影响的行为。因为正如已陈述过的那样，任何东西都摆脱不了欲望，相反，它会像易燃物中的火焰那样破坏、吞噬、毁灭一切东西。编在这一标题下的律令还有许多，制订它们的目的是为了制止那些能够被改造的人，惩罚那些纵情一生的叛逆者。 172 173 174

关于第二组的五条戒律，要说的就这么多了，我们对上帝以与其神圣相称的方式亲自说出的神谕的考察也就到此告一段落。因为上帝正是依照其本性亲自颁布了概述特定律法的总公告，而不是颁布通过最完美的先知而制定的特定律法，他之所以选中这个先知，是由于他充满神的精神后可成为神谕解释者的优点。在解释了这些问题后，现在且让我们给出上帝为什么要以简明命令或禁令的形式表达十诫或律法，而不是特定——那是立法者的习惯——或规定针对来来的犯罪者的刑罚的理由。他是上帝，作为主他是善，只是善而不是恶的东西的原因。所以，他认为，颁布简明的诫命而不是混合它们或使它们具有惩罚的性质就是完全符合他本性的，这样人们就可以选择最好的东西，这一选择不是勉强的而是出自深思熟虑的决定，不是由于感觉不到的恐惧而作出而是由善来指导的。因此上帝并不认为对人类说出神谕并把它们与刑罚联系起来是合适的，尽管他并不因此而赦免罪人，相反他知道正义女神就坐在他的旁边，审视着人类的事务，并且由于她生来就嫉恶如仇，所以不会无动于衷。相反会认为惩罚作恶者的任务乃是她正当的职责。因为，上帝的忠仆和部下，像战争期间的将军一样，应该对那些离开正义队伍的逃兵实行严厉的惩罚，这是正当的。但是，就上帝而论，宇宙的总体安全应归功于他，他应该永久地保卫和平并非常慷慨地、不论何时、不论何地，把和平的美好事物奉献给所有的人，这也是正当的。因为，惟有上帝才真正是“和平的王子”(the Prince of Peace)，而他的下属官员则是战争的首领。 175 176 177 178

(154～161)“一系列特殊的律法”。关于这一点，斐洛认为他在

其论文中就此论题已经写得够多了，但提醒读者注意，十诫是《圣经》特殊律法的摘要。接着他简明扼要地提到了第一、二、三、四组戒律。

(162～163)“其他律法”。他在这里把它们与他刚才讨论过的戒律联系起来，提到“这些律法都制定得很好”，它们劝人要慷慨、友爱、朴实和平等。安息年的习俗也提到了，它被解释为一种对土地仁慈的行为。

(164)“第五十年”。他再一次(见本书上面第246～247页)提到五十年节及“邻居之爱”和存在于其中的“正义”，特别地允许曾经拥有土地的家庭重新拥有土地。

(165～167)“老年人与年轻人的关系”。斐洛此处对第五条戒律作了进一步的评论(见本书上面第272～273页)。他认为这条戒律对人的关系作了广泛的探讨。年轻人对老年人的礼貌得到了称赞。得到称赞的还有：老年人关心年轻人，统治者促进臣民的福利，接受周济者表示感激，捐赠者对捐赠不会带来债务这一观点表示接受，仆人对主人表示诚挚的忠诚，主人表示要慷慨和仁慈以使社会地位不平等的人得到平等。这是斐洛如何对十诫给予广泛的伦理解释的一个很好的例子。

(168～174)“另一系列戒律”。讨论了前五诫后，斐洛又讨论了第二组的五条戒律及其产生的某些问题。他在这里再次展开了他的解释，目的是为了表明——例如——第六条戒律(《出埃及记》20：13，LXX)与论鸡奸、放荡的生活、违法的和淫乱的性交形式的律法有关。摩西描写这些东西是为了让人们感到羞愧从而避免它们。

他指出，杀人是与其他暴行——侮辱、残忍、伤害和损害——联系在一起的。同样，偷盗是跟各种不同的经济欺诈有联系的：不还欠款、拒绝归还押金、虚假的合作、偷窃，总之使人们盗窃他人财物的贪心。

斐洛表明，第四条戒律也禁止欺骗、假指控，与作恶者合作，以诚实掩盖不诚实。他说，所有这些论题都曾是“适当的律法的主题”(172)。

第五条戒律堵塞他称之为“一切非正义的根源”的东西，即“欲望”。他与人身上产生最邪恶的行为——公开的或秘密的、与神圣或世俗事物有关的、对心身及外界事物有影响的行为——的因素有关。根据斐洛的观点，任何东西都摆脱不了欲望的控制。它像森林大火一样会蔓延开来，所到之处会吞噬一切东西。

斐洛断言，与第五条戒律相关的许多法规都意在给人生带来革新

(这是可能的)或带来惩罚(此处人生已长期受到激情的摆布)。

(175)"要说的就这么多了"。斐洛此时认为十诫已得到了充分的讨论(当然他在别处他的其他著作中已对它们作了探讨,《论特定律法》Ⅱ.224~243,提到的只是许多段落中的一段)。他强调,十诫是由上帝本身给出的(尽管早些时候,他在《论十诫》32~35中讨论了这一问题:十诫实际上是上帝以他自己的声音说出的吗?他的结论是"上帝跟人不同,人需要嘴,需要舌头,需要气管",而十诫是上帝通过"明显的神迹""说出的")。

与十诫不同的"特定律法"是"由最完美的先知"提出的,这先知充满着神的精神,被选择出来作为神圣的解释者,他就是摩西。

(176)"简明的命令"。斐洛解释道,对于不服从十诫这种情况,没有规定任何刑罚。其理由在于,作为上帝的上帝是善,是善而不是恶的原因。

(177)"完全符合他的本性"。上帝的本性就是这样,使他发布了简明的、没有混杂任何惩罚的戒律。顺从戒律会使人得到拯救。戒律中与这一拯救目标相冲突的东西是没有的。上帝希望善为着自身的缘故而被人选择,不要害怕不服从戒律将牵涉到的惩罚。上帝要求人们作出理性的选择——一种不是建立在恐惧之上的选择。然而,戒律与对不服从戒律的惩罚的分离并不意味着上帝同意赦免作恶者。因为上帝在正义中拥有这样一个人:她审视人类的行为、嫉恶如仇、惩罚罪人。

(178)"保卫和平者"。上帝次要的权能是恰当地施行报复和惩罚。"伟大的国王"上帝正当地负责宇宙的总体安全。他保卫世界的和平,提供"和睦的事"(《罗马书》14:19)。对于所有人,"不论何时,不论何地",他都这样做。因为上帝确实是"和平的王子",而他的部下是战争的领导者。这里说明了斐洛的这个观点:上帝对宇宙的影响是间接的,此种情况下是通过其"忠仆和部下"来施行正义。他对作为和平之上帝的描述与——例如——《希伯来书》13:20和几段圣经经文有相似之处;在《旧约》和《新约》中,和平均被描述为上帝的礼物。

人们为了自己创造美好生活而需要的东西,为了能使他们按照十诫和平地安全地生活而需要的东西,上帝都全部提供了。但是如果人们不选择善,那么在宇宙中就会有神的代言者在起作用,他们是"战争的首领",惩罚罪恶,并且是以准军事的方式"对那些离开正义队伍的逃兵实行严厉的惩罚"。

四、犹太人的性道德与希腊化世界的性放纵

〔《论特定律法》Ⅳ8～63(Ⅱ－Ⅹ)〕

在前五段中斐洛强烈抱怨这一事实:烦恼(也许就是在《反弗拉库斯》和《拜见盖乌斯》中描述的那种)已使他无法研究"哲学"了,无法从事"对世界及世界万物的沉思"了,当然他还是承认最后"总算暂时摆脱了国家事务所产生的麻烦,有了一段短暂的安宁和平静的日子",这使他重又回到哲学研究上来了,而此前他一直无法从事《圣经》研究。现在好了,他回到了《圣经》中,"因智慧之光的照耀而精神焕发"。他回到的是十诫的第二组(参看《论十诫》121 以下;见本书 256 页以下)。其目的是详细讨论这部分中与五条特定戒律相关的"特殊律法",特别是对《利未记》18 加以阐释。

该部分的主题是讨论肉欲的力量,显示犹太人对性之不道德、婚姻和家庭生活的困惑以及斐洛对肉体及其破坏性欲望的困惑。

该部分对性之道德和不道德的强调也许最好根据犹太人在性问题上的严格学说来理解,也可根据斐洛所属的希腊化世界中非常普遍的性放纵来理解。

(一) 通奸和被禁止的婚姻(《论特定律法》Ⅳ.8～28)

8 第二组的第一条戒律是这样的:"不可奸淫。"我认为,它之所以作为第一条,乃是因为在有人居住的世界的一切地方,追求享乐都是一股巨大的力量,世界上任何部分——陆地上的、海洋里的、天空中的东西——都逃不出它的统治;因为地上所有的生物、天空中所有的飞鸟、海洋里所有的鱼类都毫无例外地以崇敬的态度注视着她,对她大献殷勤,服从她的命令,留心她的眼神或点头,喜好她目空一切的任性并几乎可预见她的要求,欣然为她提供服务。当一个人不加节制地、永不满足地沉溺于享乐时,甚至是正常的享乐也应经常受到谴责——例如,当享乐表现为永不满足的暴饮暴食,即使所吃食物既不被禁止也没有害处时,就应当如此;或者对于那些有强烈性欲的人,那些在过分的性要求下强烈希望——不是与他人的妻子而是与自己的妻子——发生性行为的人,也该如此。但是大多数情况下,该受谴责的更是肉体而不是灵魂,肉体中藏有大量的火,它消耗了供给身体的食物,之后立即又要补给。肉体中也有大量的水分,流经输送管直

达性器官，继而在这里产生了无穷无尽的欲望、刺激和感受。但是，11 疯狂地爱上他人妻子(有时候包括亲戚和朋友的妻子)的人，活着只是伤害邻人的人，交际活跃只是想与所有辈分的人、与许多人通奸，只是想违背各种婚约，想使男人有合法后代的希望落空的人，所有这些人都是疯子，他们的灵魂已患上了无法治愈的疾病，这些人一定要作为全人类的共同敌人来处死，这样他们就不会活着毁掉他们的家庭了，也不会成为极想模仿他们邪恶手段的人的老师了。而且，由上 12 帝的律法制定的、与婚姻有关的其他戒律也是极好的。因为它要求男人不但要避开他人的妻子，而且要避开没有丈夫的女人，在这些情况下婚姻是不为律法所容许的。从波斯的风俗习惯看，它表现出来 13 的是反感和厌恶，并把它作为最大的罪行而加以禁止。波斯的地方法官甚至会娶他们自己的母亲为妻，认为这种婚姻的后代是最高贵的人，并且根据神圣的信条，他们认为这些人应享有最高的权力。哪 14 种不神圣会比下面这些更不虔敬呢：本应作为圣物保持完整无损的父亲的床受到了玷污；对上了岁数的母亲没有表示应有的尊敬；同一男子既是同一女人的儿子又是丈夫，相反，一个女人同时是同一男子的妻子和母亲；一对夫妇的孩子是父亲的兄弟和母亲的孙子；她同时 15 是子女的母亲和祖母，而与此同时男子既是父亲又是其后代同母的兄弟(异父同母的兄弟)？这些事情在古代的希腊人中甚至是一种习惯，拉伊俄斯(Laius)的儿子俄迪甫斯(Oedipi)就是一个例子。他们之所以会有这些事情，乃是由于愚昧无知，不是有意这样做的，然而 16 这种婚姻却导致了这样一种罪恶的结果，会带来极度的痛苦。因为随之而来的便是连续不断的国内外战争，这些战争被作为遗产从父辈和先辈一直传到儿辈和后代；发生的事还有希腊诸大城市的毁灭、国家军队和属于召来帮助任何一方的联合舰队的军队的毁灭，还有双方最勇敢的领导人的拳对拳的屠杀；同时还有在争取绝对权力而引起的极端仇恨下兄弟对兄弟的杀害。结果，不仅家庭和国家而且希腊世界的大部分都在巨大的灾难中消失了。往昔人口稠密的城市已荒无人烟，它们成了希腊灾难的历史遗迹，在所有观看者的眼里它们也是令人觉得悲惨的一道景观罢了。这些作法在波斯人那里是频 17 繁发生的，他们确实也无法逃避这样的罪恶，因为他们经常参加远征和战斗，杀人和被杀。有时候他们还趁邻国不防卫侵略者时对他们发动侵略。许多敌人从四面八方袭击他们，因为好战乃野蛮人的本

性,在此刻的暴动被镇压之前,另一场暴动已经爆发了,结果一年中已无片刻的和平与安宁,相反不管是夏天还是秋天,不管是白天还是黑夜,他们都得随身带着武器,和平的日子是如此地少,以至于他们

18 更多的是痛苦不堪地露宿室外,而不是呆在家里。我不会提到那些伟大的、豪爽的、强大的国王,他们登上王位后的第一个功绩就是最严重的渎圣罪——杀害兄弟罪,他们断言兄弟的政变(coup d'état)

19 就是杀人的正当理由。所有这些事情的发生在我看来都是母亲和儿子不正当的婚姻的结果,因为审判人类事务的正义女神会因不虔诚者的不神圣行为而惩罚他们,因为不仅有如此行为的人确实表明了

20 他们自己是不虔诚的,而且同样多的人会在他们的行为中把自己与不虔诚者联系起来。但是我们神圣的律法在这一问题上采取了小心的预防措施,以致它不会容许第一次婚姻的儿子在父亲死后娶继母

21 为妻,这既是出于对父亲的尊重,又是因为母亲和继母的名字是有密切联系的,即使它们唤起的感情有很大区别。因为被教导要避开与他无关的女人——除非是他的继母——的男人有充分得多的理由要避开与自己亲生母亲有关的亲戚。如果对父亲的怀念能够唤起对曾是父亲之妻的女人的尊敬,那么很明显,出于对父母双亲的尊敬,他就无论如何也不能玷污他的母亲。因为偏爱继母而对自己的亲生母

22 亲显得很轻蔑是极端愚蠢的。下一个戒律是禁止人们与自己的姐妹结婚,这是一条倡导节制和合乎礼仪的具有高度道德性的戒律。雅典的梭伦(Solon)允许人们娶同父异母的姐妹为妻,而禁止人们娶同母异父的姐妹为妻。但是一方面,拉栖代蒙(Lacedaemon)的立法者

23 允许兄弟娶同母异父的姐妹为妻,而另一方面,又不允许娶同父异母的姐妹为妻。然而,埃及人的立法者嘲笑这两个人的警告,因为他们的学说是半途而废的,结果他招致了大量放荡的行为,给身心带来了难以消除的罪恶。还允许人们有充分的自由娶姐妹为妻,不管她们是兄弟父母一方还是双方的女儿;不论她们比兄弟年轻,还是比他年长或同龄,都是这样。我们最为神圣的摩西对这些习俗极其反感,断

24 然加以拒绝,认为它们与无可指责的习俗是不一致的、敌对的,它们是对最邪恶的习俗的鼓励和煽动。摩西于是强制地禁止人们跟姐妹结婚,不管她是父母双方还是一方的女儿。为什么要毁损羞怯之美

25 呢? 当少女羞怯时,为什么要阻止她们的羞怯呢? 为什么要把本来应该扩展到大陆、海洋和整个有人居住的世界的豪华的大工厂限制

在一个房子的狭窄空间,限制人与人之间的友爱与同情心呢?与外人的婚姻会带来种种新的关系,这些关系绝对不亚于由血缘关系而来的关系。正是基于这一点,他才禁止许多其他的婚姻,禁止与孙女——女儿的女儿或儿子的女儿——的婚姻,禁止与伯母或舅母的婚姻,禁止与婶婶、儿媳、弟媳的婚姻,还有当妻子在世时——上帝绝对禁止!——甚至在死后都禁止与妓女——不管她是寡妇还是来婚——的婚姻。因为原则上继父和父亲的地位是一样的,所以他应该把妻子的女儿同样看作是他自己的女儿。他不允许同一个人同时或不同时娶两姐妹为妻,甚至与第一任妻子断绝了关系的情况下也不允许。因为当后者(作为配偶或已跟他离婚)仍在世时,不管她仍然独身还是另嫁了丈夫,他都应该接受让妹妹接续妻子因不幸而失去的位置是不恰当的这一看法,他非常希望去教导她不要违背正义的要求,也不要把生来就与她有密切关系的人的灾难当作达到目的的手段,也不要在尽情享受或回报他们时以得到证明自己是其姐姐的敌人的人的注意而沾沾自喜。强烈的嫉妒和刻骨的仇恨就起因于诸如此类的事情,随之而来的便是无数的罪恶。这就像身体的四肢本是天然构成一体的,现在相互间已没了和谐和统一,甚至还会发生冲突,从而带来了无法治愈的疾病和死亡。姐妹们就像身体的四肢,尽管他们彼此是分开的,但他们都由于本性和共同的出身而要相互适应,构成一个整体。而嫉妒这一最令人烦恼的激情,当它爆发时,就会产生前所未有的、无法消除的罪恶。

26

27

28

(8)“一股非常强大的力量”。正如他在《论十诫》121以下(见本书256页以下)所肯定的,斐洛在讨论第六诫(《出埃及记》20:13,LXX)时陈述道,它之所以作为十诫第二组的第一诫,乃是因为“享乐是一股非常强大的力量”,它是一场人在任何地方都能体验到的。统治整个自然界的就是它。

(9)“不加节制地、永不满足地”。斐洛说,他称之为“正常的享乐”即被允许的享乐的东西是经常该受谴责的,因为它既是不节制的,也是永不满足的。在饥饿转变为暴饮暴食、夫妻间正常的性欲导致了不贞洁的性交的情况下,就该如此。甚至正常情况下许可的、无害的享乐也会成为过分的,成为不道德的。

(10)“更是肉体而不是灵魂”。斐洛相信,该受谴责的实际上就是

肉体。接着,他对肉体作了描述,认为它含有大火和充足的水分。火消耗了提供给身体的物质,很快又要求更多的物质;水分在血管中流经生殖器官,在这里产生了需要反复满足的持续的感受。

在好几段话中,斐洛都把肉体描述为“像土那样的”(例如,在《对律法的隐喻解释》Ⅰ.32),是由物质构成的,是无秩序的、非理性的,它运用力量,使心智难以控制它。所以,人的一生就是心身之间的永无休止的战争。在《“创世纪”问答》Ⅲ.10中,斐洛把处于肉体之中时的聪明人的灵魂描述为处在“一块不是他自己的土地”中。肉体的激情——尽管它们也会成为我们的助手——实际上是我们的敌人,我们的内心不断地受到享乐、欲望、悲伤和恐惧的折磨。

(11)“无法治愈的疾病”。斐洛说,被肉体需要折磨的人不该受跟这些人一样的谴责,这些人指疯狂地恋上他人之妻、朋友之妻或亲戚之妻的人,在邻居间制造巨大破坏的人,生了无数非法子女的人,嘲笑他人为了婚姻的幸福而作的祈祷并使他们有子女的希望成为泡影的人。这些人的灵魂不可救了。处死才是对他们的恰当刑罚,因为他们是人类的敌人。只有处死他们才会使他们无法再毁掉人们的家庭,无法再引诱他人仿效他们邪恶的做法。

(12)“与婚姻有关的其他戒律”。斐洛说,摩西有关此一论题的律法是很好的。它禁止通奸(希腊词“寡妇”可以指所有无丈夫的女人——母亲、继母等等),此处上帝的律法是不允许这样的婚姻的,即:即使这种关系实际上不算通奸,它也牵涉到乱伦。《利未记》18之后列举了诸多被禁止的婚姻(参看本论文第20段)。

(13)“波斯的习俗”。斐洛说,这种习俗是被上帝的律法严格禁止的(见《利未记》18:7以下)。根据斐洛的看法,波斯人的风俗就是娶母亲为妻,并认为这种婚姻所生的子女是出生高贵的贵族,该当统治者。包括亚历山大里亚的克莱门特(clement)在内的许多作家都提到了波斯人的乱伦。谈到这些据称是波斯人习俗——包括娶母亲、女儿和姐妹——的另一位作家是德尔图良(Tertullian)。斐洛在别处表达了他对波斯僧侣(the Magi)的钦佩之情,他想当然地认为,波斯人的风俗在他自己所处的时代仍被沿袭着。

(14)“哪种不神圣会比下面这些更不虔敬呢?”斐洛使用表示其反感的语言列举了各种各样被禁止的不道德的婚姻形式。

(15)“这样一种罪恶的结果”。斐洛提到了俄迪甫斯娶母亲为妻

在希腊人中造成的巨大危害。即使这不是故意的，而是由于无知才做出的，但是其后果仍然是非常严重的，它导致了“极度的痛苦”。

(16)“连续不断的国内外战争”。这是俄迪甫斯传给后代，尤其是传给成了军事对手的两个儿子的邪恶后果的一部分。根据传说，战斗发生在底比斯(Thebes)这个大城市被洗劫的地方。不过有人认为，斐洛夸大了有关俄迪甫斯的一般传说。有一种说法认为，被劫掠的是底比斯，而不是“希腊诸大城市”。对引起的损失的记载也许被描述得过于戏剧化了，“希腊世界的大部分都消失了”是一个极其夸张的说法。荒无人烟的城市——“希望灾难的历史遗迹，在所有观看者的眼里它们也是令人觉得悲惨的一道景观罢了”——是斐洛夸张说法的另一个例子，这是一种道德主义者的夸张。但是当然，斐洛实际上是想描述乱伦的巨大罪恶，而不是对该时期的希腊史作出准确的记载。

(17)“杀人和被杀”。其不道德的性习俗导致战争和屠杀的人不仅仅是波斯人。斐洛在这里可能是指帕提亚人(Parthians)对波斯人的征服(《论约瑟夫》136;《论上帝的不变》174)。这一段的其余部分描写的就是波斯历史的这一时期，与斐洛同时代的时期，当然波斯帝国境内早就动荡不安，这一点他也许是知道的。然而其要点在于，不道德导致了国内的混乱，并且随着一次又一次战争的打响，和平的局面也荡然无存了。

(18)“最严重的渎圣罪——杀害兄弟罪”。正如斐洛讽刺性地指出的，他不会详细讲述“那些豪爽的国王”，只是想声明，犯罪者认为这是正当的，其理由是：如果这不是新国王的“第一个功绩”，那么他后来就永远会受到兄弟的威胁。

(19)“不正当的婚姻”。斐洛断言，上述所有可怕的事件都根源于乱伦的婚姻。不神圣的行为会受到掌管世界事务的正义女神的报复。不虔敬已超出了其实际的犯罪人而涉及那些与他们有联系的人。

(20)“我们的神圣律法”。摩西的律法对这些事情给予了如此大的关注，以至于它甚至不容许第一次婚姻的儿子在父亲死后娶继母为妻(见《利未记》18:8)。这是出于对父亲的尊敬，还因为母亲和继母的名字是有密切关系的；然而，这两个词所唤起的感情可能是不同的——斐洛确信敌对状态是与“继母”这个词联系在一起的。

(21)“这是极其愚蠢的”。承认继母的主张而待亲生母亲很轻蔑时，情况就会如此。斐洛的意思是说，人们娶继母为妻是不恰当的，而

娶亲生母亲为妻更是如此。对(已死的)父亲的尊敬应产生对曾是他妻子的人的尊敬;作为一名犹太人,他对父母双亲的孝顺无论如何也会阻止他玷污母亲。

(22)"具有高度道德性的戒律"。在谈到《利未记》18:9、20:17时,斐洛说道,禁止人们娶姐妹为妻既是极好的律法又"倡导了节制和合乎礼仪"。根据斐洛的意见,雅典的立法者梭伦允许人们娶同父异母的姐妹为妻(尽管不允许娶同母异父的姐妹为妻)。柏拉图(《法律篇》838A)把兄弟姐妹列入那些其性交是违法的人当中,因此被斐洛称为梭伦的雅典法律所允许的做法就不可能是一个普遍的做法。至于拉栖代蒙的做法,除了斐洛的陈述外,我们毫无证据。

(23)"大量放荡的行为"。在斐洛看来,埃及人的立法者蔑视其他两人的警告,相信他们参与的行动会半途而废。他——并且我们知道斐洛对埃及人的评价是多么低——容许人们娶任何和每一亲等的姐妹为妻——这给身心带来了"难以消除的罪恶"。于是,像艾西斯(Isis)和奥西丽斯(Osiris)那样的婚姻就不是被禁止的。这意味着,在出生时才分开的双胞胎后来也可以结婚,当然"结婚"和"配偶"这些词实际上并不适用于他们的婚姻。

(24)"与……不一致的、敌对的"。摩西拒绝了刚才描述的斯巴达(Sparta)和希腊的习俗,认为它们在犹太人社会中是不合适的,因为它们是对最邪恶风俗的鼓励和煽动。他绝对禁止兄弟姐妹之间的婚姻(见《利未记》18:10~16,这里列出了这种禁令和其他的禁令)。

(25)"羞怯之美"。斐洛问道,为什么要毁损一个女孩天生的羞怯,为什么要消除她天生的、无邪的羞怯呢?为什么要把像一个行善的大工厂那样可以扩展到大陆、岛屿甚至全世界的人与人彼此间的同情心和相互的交往限制在每一个独立的房子里呢?也就是说,斐洛认为乱伦关系是对那种将并且应该让世界拥有和平而不是拥有激情的男人和女人之间的关系的不恰当的、不幸的限制。他也认为与家族之外的人的婚姻会带来种种新的关系,这些关系与存在于现有家族中的关系是平等的。

(26)"基于这一点"。上述乱伦关系被禁止所依据的同一个原则也适用于斐洛列举的某些"许多其他的婚姻"。他尤其强烈地谴责了与妓女——不管她是寡妇还是未婚——的婚姻,特别是如果男人的妻子仍然在世。继父的行为应该像亲生父亲那样,既不娶自己的女儿为妻,

也不娶妓女为妻。

(27)“他不容许同一个人娶两姐妹为妻”。不论同时还是不同时，即使该男人已与他第一次娶的人离了婚，这都是适用的(此处斐洛追随《利未记》18:18 的看法)。因为律法的神圣，妹妹不应该取代她姐姐先前所占有的位置。她姐姐的失去不应当是她的获得，她也不应该放松与“其姐姐的敌人”的友谊。

(28)“强烈的嫉妒和刻骨的仇恨”。当刚才描写的那种婚姻出现时，各种各样不幸的、罪恶的后果就会随之而来。斐洛认为这跟身体各部分的不自然的合作和冲突是类似的，这将会带来疾病和死亡。

姐妹并不完全是单独的存在；她们因本性和共同的出身而独特地联系着。牵涉到姐妹的不恰当的婚姻而产生的罪恶会带来嫉妒，随之而来的便是“前所未有的、无法消除的罪恶”。

(二)其他被禁止的性行为(《论特定律法》Ⅲ.29～50)

29　但是，他说，也不要与外国人联姻，以免有一天你被怂恿顺从与你自己的习俗相冲突的习俗，不知不觉偏离了通向虔诚的道路，完全走上一条不知通往何处的歧途。尽管由于受父母从早年——那时他们教你神圣的律法——开始就不断地灌输给你的可能是最好的知识所强化，你本人会对外国习俗予以抵制，但你的儿女们就没有什么可害怕的了，因为情况完全可能是，由于受代替真习俗的假习俗的诱惑，他们正处于忘却应归于独一上帝的荣耀的危险之中，这是最大不幸的开端与终结。他说，如果一个出于任何理由而与丈夫分居的女人又与另一男人结婚，接着又独自离去，那么，不管她的第二任丈夫实际上是死了还是活着，她都不应该再回到前夫那里去，相反她可以跟世界上任何一个男人结婚，而不是跟他结婚，因为她喜新厌旧，违背了以前的婚姻(她已忘记了)。如果有人愿意与这样一个女人结合，那么他就会成为一个以腐化堕落、没有男人气质而出名的人，因为他已从人生中是如此重要的心灵中除去了对恶的仇恨——确保国内事务以及各城市事务良好运转的情感，已欣然接受了两种最大的罪行，即通奸和拉皮条罪。因为后来出现的和解是这二者的证据。所以，让他与那女人一起被处以死刑吧。

30

31

32　每当月经期来时，男人切不可接触女人，相反在这段时间里，他应该戒除性事，以此显示对自然规律的尊敬。同时他应该认识到不

要为了不合时宜的、粗俗的、享乐的缘故而浪费有生殖能力的精子。这与一个农夫的情况是完全一样的：由于喝醉了酒或突然神志不清醒，他把小麦或大麦播在了湖里和湍溪中，而不是播在平地里，因为

33 人们若想获得大丰收，就必须在播种之前让田地变得干燥。自然每月都要洁净子宫，就好像它是一块神秘的肥沃玉米地一样；跟一个好的农夫那样，他必须在这块土地上寻找合适的时机，以便在洪水泛滥时他也能够保住种子——因为否则种子就会被洪水悄悄地冲走，原因在于潮湿不仅会减弱种子的力量，而且会完全将它们浪费掉。它们是在自然的工厂即子宫里形成人的力量，是以高超的技巧完善身心每一部分的力量。但是如果经期结束，他就可以充满信心地播下有生殖力的种子了，而不必担心他播下的种子后来会被毁坏。

34 耕作坚硬多石土地的人也该受谴责。除了与不能生育的女人性交的人外，这些人会是谁呢？因为像大多数好色的男人一样，他们在追求不加约束的享乐中会有意毁掉他们有生殖力的精子。他们能有别的什么理由与这样的女人订婚呢？这不可能是希望有子女，他们知道这一希望是不会实现的；此中理由很可能是为了满足他们过度

35 的性欲和不可救药的性放纵。因此，那些与当时不知道她们不能生育或不能怀孕，但后来因她们不能生儿育女才发现她们是没有生育能力的女人结婚但仍拒绝与她们离婚的男人仍然是值得同情的。因为亲昵的强大影响力已征服了他们，要与先前很有吸引力的爱人断

36 绝关系他们已无能为力，长久的共同生活已使这种吸引力深深地印在他们的心灵上了。但是那些娶已经被其他丈夫验明不能怀孕的女人为妻的人，那些满意于像猪羊那样性交的人，他们的名字应该列入其不虔诚会使他们成为上帝的敌人的人之行列中。因为爱动物、爱人类的上帝千方百计小心保护每一物种，使它们能永远生存下去，而这些人反倒自认是自然的敌人，他们想方设法要终止种子的生命，情如驱逐。

37 一种比刚谈到的罪恶要大得多的罪恶已进入了诸城市中，这种罪就是鸡奸。以前甚至一提到它也是一种奇耻大辱，但是现在，不仅对积极实践它的人，而且对那些消极的合作者来说，它都是一件可夸耀的事情。因为已习惯于忍受派给他们女性角色的疾病的折磨，他们对身心的衰弱便默认了，连一丝男人气质也没有了。注意看他们把头发卷曲和装饰得多么引人注目，看他们如何用红粉胭脂之类的

东西擦涂脸部，把香水涂在皮肤上(对于为了使他们的外表具有吸引力而使用这些装饰品的人来说，香水是最具有诱惑力的)。实际上，38 有人通过人工行为把男性变成女性，他们也不觉得难堪。遵从律法者认为这样的人自然应予处死。律法规定，不应当容许篡改了自然 39 特性的男人-女人非报复性地再活一天，甚至一个小时，因为他是他自己、家人、祖国以及全人类的耻辱。但愿鸡奸者知道他会遭受同样的刑罚，因为他追求的是一种与自然相反的享乐方式，还因为就他而言，他尽力通过毁掉有生殖力的种子而使城市变得荒无人烟。而且，他愿意做最大的罪恶——懦弱和娇气——的向导和教师，愿意跟少壮时期的年轻人鬼混，愿意使他们在如花似的青春期——这本来应该是力量和体力得到训练的时期——变得女子气。最后，像一个无用的丈夫那样，他认为土层厚、能结果实的土地本应荒芜而让它们成 40 为不毛之地，并夜以继日在不可能有任何回报的土地上劳作。我认为，其原因在于许多国家对性放纵和娇气给予奖赏。无论任何时候人们都可以看到这些男不男女不女的人在拥挤的市场上闲逛，出现在节日游行队伍的前面；虽然他们是多么的不神圣，他们还是被指定为神圣事情的执事，主持秘密的宗教仪式和入会仪式，主持庆祝得墨特尔(Demeter)节。这些希望延长青春期美丽的人渴求完全变为女 41 人，他们割掉自己的生殖器官，穿紫色长袍，像故土的大施主那样由卫队簇拥着，昂首阔步走在队伍的前面，这吸引了行人对他们的注意。但是，如果人们也有我们的立法者在反对愿意如此行动的人时 42 所感到的愤慨，如果人们把他们作为公共的敌人和国家的祸害与败类无情地予以消灭的话，许多其他的罪犯就会接受这一警告了。因为对已经犯罪者进行残酷的惩罚会对想犯同样罪的人起到一种相当强大的威慑作用。

但是有些人模仿骄奢淫逸之徒和其他甚至比他们更好色的人，43 沉溺于情欲美色之中。首先他们热衷于讲究的生活、吃珍馐佳肴、饮宴，还有其他口腹之乐和淫乐。各种欲望完全满足之后——因为满足自然会导致粗野放肆——他们就不再疯狂地爱人(男人或女人)了，而是疯狂地爱上了非理性的动物。他们说，很久以前克里特(Crete)就发生过这样的事，国王米诺(Minos)之妻帕西法厄 44 (Pasiphaë)就是一个例子。她恋上了一头公牛。事实上因愿望未能如愿，她变得放荡不羁了(因为受挫的激情通常会很强烈)。这个悲

伤的女人向代达罗斯(Daedalus)倾诉了她正在遭受的痛苦,代达罗斯是他那个时代最出色、最有技艺的匠人。他别出心裁地设计了捕获很难捉到的猎物的装置,制作了一头木制的母牛并把帕西法厄放入其中的一侧。公牛以为木制的母牛是一同类的畜牲,就跃了上去,骑在它的上面。帕西法厄怀孕了,后来生了一个半人半牛的怪物,取

45 名为弥诺陶洛(Minotaur)。如果允许放纵情欲,很可能还会有像帕西法厄那样的其他人,还会有疯狂地恋上动物的男男女女,他们会生下可憎的动物、怪物,这些动物或怪物是人类令人作呕、令人憎恶的纪念品。其结果很可能是,迄今为止还未出生并且除了传说中的以外还未存在的动物(像人面马身的怪物 Hippocentaurs 和吐火女怪 Chimaeras)就会产生出来。

46 确实,为了确保人类不参与这些不正当的交配而在律法中作出的规定是如此伟大,以至于被明确地规定牲畜不得与异类交配。犹太牧羊人不会容许母绵羊与雄山羊、未阉割的公绵羊与母山羊、母牛与马交配;如果他允许的话,他就一定会因企图破坏根本上是为了保

47 护原始物种没有任何杂交的神圣律法而受到惩罚。确实,有些人认为骡子比所有其他负重牲畜都重要,因为它们身体结实,肌肉十分发达,因此他们在养马牧场和马厩也把称为"Celons"的体格特别高大的驴子与母马一起喂养,后来它们生下一种杂交的动物,即半驴或

48 骡。但是摩西承认这种生产动物的方式是违背自然的,于是他根据一项常规的法令严格地禁止这种生产方式,目的是决不允许异类动物的交配。所以,通过作出这些规定,他考虑了符合自然的东西,而

49 且,除此以外,他还从遥远的瞭望台上给男人和女人都提出了警告:他们应从这些例子认识到,他们应当戒绝不正当的性交。因此,如果一个男人与四足动物淫合,或者一个女人听任四足动物的摆布,那么这些罪人就应该处死,动物也应该处死:首先因为他们的情欲是不正常的,远远超出了放荡本身的界限,还因为他们令人作呕的享乐甚至

50 描述起来也是极其丢脸的;动物也应当处死,乃是因为它们参与了这些邪恶的活动,其目的是为了确保它们不产下或生下被认为是这些可恶做法的结果的怪物。而且,对正在成为的东西稍有一点担心的人也不会继续使用他们的畜牲来达到与生活有关的任何目的,相反会觉得它们是令人反感的、讨厌的,甚至看到它们也会感到厌恶。他们甚至会认为它们会玷污它们接触到的任何东西。当东西在生活中

没有了任何实用目的时,即使它们是有益的,它们也会成为多余的了;正如一位诗人所说的,它们只是"地上的死赘"。

(29)"不知通往何处的道路"。暗指《出埃及记》34:16 和《申命记》7:3(偏离了《利未记》18 的主题)。斐洛提醒读者回想一下反对与外国人通婚的律法。他谈到的危险是,男人总有一天会被妻子国家的冲突的习俗所征服,会放弃通向[犹太教的]虔诚的道路,会迷失在无路的荒野之地。他承认,有些犹太人在自己的信仰方面有坚实的基础,不会忽视"神圣的律法",尽管这些婚姻的子女会处于危险之中。由于受"假习俗"的吸引,由于更喜欢这些习俗而不是真正的习俗,他们就会忘记"应归于独一上帝的荣耀"。那是"最大不幸的开端与终结"。最后,对上帝不再崇敬,不再有真正的一神论,这才是无道德的行为所包含的最重的危险。

(30)"喜新厌旧"。已经结婚,后来为了与别的人结婚而与丈夫分居,接着又独自离去的女人不应当再回到前夫那里去。实际上,第二任丈夫是活着还是死了都是无关紧要的,这一禁令依然适用。她能做的就是与任何别的男人结婚而不是与前夫结婚。当她嫁给另一个男人时,她就违背了自己和前夫的婚约,现在就不可能回到他身边做他的妻子了(见《申命记》24:3～6)。也许斐洛认为中间这次婚姻证明:复婚就是通奸或者第二次婚姻是不纯洁的。这可能就是他认为《申命记》24:6 中的词"被玷污了"(defiled)也适用于妻子的原因。

(31)"两种最大的罪行"。愿意娶这样的一个"被玷污了的"女人为妻的男人既是腐化堕落的,又不是一个男子汉。他已从心中剔除了对恶的仇恨——这是一种对我们生活非常有用并确保家庭和城市事务恰当运行的情感,轻率地接受了两种十恶不赦的罪行,即"通奸"和拉皮条罪。正在讨论的复婚就是这二者的证据。依斐洛的意见,对任何一种或两种罪行的惩罚都应当是处死。

(32)"自然规律"。犹太教非常认真地对待《利未记》18:19 中所制定的这一规则:男人不应与经期中的女人发生性的关系。他对自己肉体欲望的满足不应当使他破坏这一规则,特别地因为经期间的性交涉及到男性精液的浪费。他补充了一些类似的例子:这好像一个农夫愚蠢地把小麦或大麦播在池塘或山里的小溪而不是播在平地上一样;"在播种之前应让田地变得干燥"。

斐洛在这一段话中重新开始了他对《利未记》18 的解释，这一直延续到 53 段的末尾(除 34～36 段外)。他没有谈到《利未记》18:20、21 中论及通奸和把子女献给摩洛(Molech)的事。

(33)"神秘的肥沃玉米地"。这是斐洛对子宫的描述。正如他说的，子宫每月都由自然来洁净。它也像一块田地，因为丈夫(男人)应当等待"合适的时机"。月经期间他要戒除性事，因为此时精液会被冲掉。他表达了这一观点："潮湿"会减弱并且确实会完全麻痹精子的神经力量，神经力量在其称为"自然的工厂"即子宫里形成人并以完美的技艺完善身心的每一个部分。但是，月经期结束后，丈夫就可以享受房事之乐了，他不必再担心精液会白白浪费掉了。

(34)"坚硬多石的土地"。耕这种地是错误的，就是说"与不能生育的女人性交"是错误的。对肉体快乐的追求致使某些人存心这样做，他们不经意地就毁掉了"有生殖力的精子"。如果想有子女，那么跟这种女人结婚就是不可以的。这只不过是贪恋"过度性欲"的行为，它成了"不可救药的性放纵"。这一节及随后的两节并不是以圣经规则或律法为依据的。斐洛在这一段话中表明了他对"纯粹"享乐的反感。

(35)"先前很有吸引力的爱人"。一个男子可以娶一个不知道她是否能怀孕，但后来又发现她没有生育能力的女孩为妻。斐洛声称这个男人是值得我们同情的。亲情是一种强大的影响力，它的力量太强大了，以至于无法使他们消除长久的伴侣关系对他们的影响。跟前面不是以圣经经文为依据的那段话一样，斐洛在这一段话中显示了他本性中较温和的一面，显示了他对爱和伴侣关系的高度重视。

(36)"像猪羊"。要求与在其目前的婚姻中已被证明无生育能力的女人结婚的人犯了参与像动物那样的性关系的罪过。斐洛认为，他们的名字应该列入作为上帝的敌人的不虔诚者之列中。邪恶的行为——这里指严重的性行为——被认为是对上帝的不敬。上帝是仁爱的、宽恕的，他竭尽所能，目的是为了保存人类，而那些浪费和毁掉能诞生生命的精子的人自己承认是自然的敌人。

(37)"奇耻大辱"。这里讨论的是《利未记》18:22 和 20:13。斐洛以为，鸡奸(兽奸或同性恋)这一恶行——一种比刚才提及的罪恶要严重得多的罪恶——已经在整个陆地上的"诸城市中"蔓延开来了。以前只要提到它就觉得是一种耻辱，但是现在积极的和消极的合作者都对这种做法加以夸耀。他们已让自己习惯于忍受"派给他们女性角色的

疾病的折磨”,这使他们身心衰弱,甚至一点男子气质也没有了。他们束辫子,把头发装饰得引人注目,还化妆脸部,把香水喷在身上。在所有这些用来产生“具有吸引力的外表”的方法中,“……香水是最具诱惑力的”。斐洛说,目前同性恋是如此盛行,以至于男性变女性成了一门实践的艺术,而这一点也不会让人感到难堪。保罗对这些做法也有同样严厉的谴责,见《罗马书》1:24~32。

我们在此知道了同性恋做法似乎是如何在诸如亚历山大里亚这样的城市中扩展开来的。在斐洛论文的其他地方也有对这一恶行的类似的讨论。在《论亚伯拉罕》135~136中,他陈述道,在所多玛(Sodom)的土地上(见《创世纪》19)“男人们彼此贪恋,做不得体之事,不尊重或敬重他们共同的本性……这样,这些男人就逐渐习惯于被看作女人了”。在《论沉思生活》59~62中,对柏拉图的《会饮篇》(据说此篇对话包含有“男人彼此间所体验到”的爱情这一主题)进行批判性的评论后,斐洛描述了在其他事情中鸡奸是如何把一个男人变得男不男女不女的,又是如何败坏男孩的气质,致使男孩成了被情人包围的女孩,损害了他们的身心和特性的。最后一种情况之所以会发生,乃是因为非常优秀的男人变得稀少了,随之而来的就是不能生儿育女,耕种田地的知识也丢失了。

斐洛的犹太性及其完全是犹太人的性道德观点——它主要以《利未记》18为依据——使他作出了与柏拉图不同的判断(即使斐洛把《会饮篇》中所讨论的爱情视为同性恋很可能是错误的)。显然斐洛忽视了柏拉图在对话中就男人对女人的爱情所说的话。

(38)“应予处死”。斐洛毫不犹豫地判处了同性恋者的死刑,正如《圣经》所做的一样(《利未记》20:13)。同性恋者败坏了他的人性,他应该死去,决不容许他“非报复性地”再活“一天……甚至一个小时”。

(39)“遭受同样的刑罚”。这适用于同性恋者的合作者。他寻求的享乐是非自然的,他的行为破坏了生育的方式,导致了“城市荒无人烟”,意思是说,鸡奸者大概没有性能力了。(参看《论亚伯拉罕》135:“尽管渴求有孩子,但他们确信只会有夭折的后代。”)

斐洛也抱怨这一事实:鸡奸者的情人通过延长青春期,通过使应该在体力方面得到发展的东西保持弱小而在维持“懦弱和娇气”的艺术方面成了一名专家。而且,像一位拙劣的农夫那样,他让肥沃的田地成为不毛之地,这样做是为了不让它们有所作为,他把日日夜夜的时间都花

在了耕种不可能希望有什么收获的土地上。通过成为其鸡奸者情人的非自然的合作者,他妨碍了与异性有自然的关系。

(40)"许多国家给予奖赏"。这是鸡奸和同性恋普遍流行的原因,因为放荡和娇气也会得到奖赏。斐洛断言,人们会看到许多"男不男女不女的人"即男妓招摇过市。他补充道,他们在节日时会领导游行队伍,并且"虽然他们多么不神圣",他们还是被指定"为神圣事情的执事",主持秘密的宗教仪式和人会仪式,主持庆祝得墨特尔节的仪式。对于这一断言,还未找到任何证据,尽管斐洛经常斥责神秘的宗教仪式及其与男妓的联系。毫无疑问,他的这一态度是以《申命记》23:18 这样的经文(参看《申命记》23:17,LXX)为依据的。他对神秘的宗教仪式的异议是,它们涉及到"欺诈和粗俗的动作"以及在秘密的黑暗中与少数其他人享有的"神秘的迷狂"(《论特定律法》Ⅰ.319)。

(41)"穿紫色长袍"。斐洛告诉我们,有些男妓走得如此之远,以至于渴望成为女人并在游行中割掉了性器官。他们作为当地的王室大施主穿上了王室的紫色长袍,并由卫队护卫着。毫不奇怪,他们吸引了众多人的注意。

(42)"国家的祸害和败类"。这是男妓以及诸如此类的其他做法在国家中产生的后果,但是斐洛认为,摩西以强硬的措词对这些做法的斥责很可能会阻止其他人参与这些活动。

(43)"模仿骄奢淫逸之徒,沉溺于情欲美色之中"。骄奢淫逸之徒的做法比得墨特尔节的男妓的做法更糟糕。也有一些甚至比淫逸之徒更好色的人。他们开始时沉溺在吃喝玩乐之中。后来,在满足之后的狂乱放荡中,他们发疯了,对"非理性的动物"产生了疯狂的激情。斐洛所指的经文无疑是《利未记》18:23、15~16 和《出埃及记》22:19。他引用的例子是一个众所周知的人物,即"很久以前克里特"的国王米诺之妻帕西法厄(参看狄奥多罗,Ⅳ.77)。

(44)"她恋上了一头公牛"。斐洛接着复述这一故事:因激情而变得放荡不羁"("因为受挫的激情通常会很强烈")的帕西法厄如何说服匠人代达罗斯去制造一头她隐藏于其中的木牛。公牛被这一仿制的木牛所欺骗,骑到了它的上面。帕西法厄怀孕了,生下了一个名叫弥诺陶洛的半人半牛的怪物。

(45)"还会有像帕西法厄的人"。如果允许放纵情欲,情况就会这样。也还会有爱上动物的女人,男人同样会如此。斐洛认为,于是就会

产生非自然的怪物,那是"人类令人作呕、令人憎恶的纪念品"。所产生的后代有人面马身的怪物和吐火女怪及其他东西——迄今为止还未为人所知并且"除了在传说中的以外还未存在的"生命形式。

(46)"人类不参与这些不正当的交配"。律法在这方面的规定是如此严格,以至于它规定:甚至家畜也不得与异类交配(《利未记》19:19;参看《申命记》22:9~11)。接着斐洛列举了犹太人在养殖中所禁止的事情:例如,山羊与绵羊、公绵羊与母山羊、公牛与母马之间的交配;违背这些规则就是违背"神圣律法"的犯罪。其目的意在保护原始物种的纯洁性,不出现杂种或混种。

(47)"半驴或骡"。斐洛注意到,有些人把骡子看作是很重要的负重畜牲,因为它身体壮实,肌肉十分发达。这些人饲养称为 Celons 的大驴,让它与雌驹交配。后来它们生下杂种动物骡或半驴。但摩西认为这是非自然的,应予以禁止。他在此处执行的是这一常规的原则:禁止物种的混淆(尽管《旧约》中也经常提到骡:例如,在《以赛亚书》66:20;《列王记上》1:33,等等)。

(48)"符合自然"。这一点以及体面的要求是摩西所考虑的东西;面且,斐洛认为,摩西是想"从遥远的瞭望台"警告人类不要远远超出人类社会的日常生活,要反对不合法的性交形式(为了他们自己或者为了他们的动物)。

(49)"放荡的界限"。在性习惯上逾越这些界限的人——使用狗的男人、容许自己被动物所用的女人——必须处死,对所牵涉的动物也必须处死。这是因为:他们的情欲是不正常的,超出了性欲的恰当界限,还因为他们想出的性享乐是令人厌恶的,甚至描述起来也是可耻的。动物因它们参与了这些邪恶的行为也必须除掉,以确保作为所发生的令人作呕的淫合之结果的怪物不被生下来。

(50)"多余的"。当动物因很不干净面不能使用时,它就成了多余的了。一旦动物参与了这些不合法的淫合,有体面感的人就不会继续使用这些畜牲来达到服务于生活的目的,相反他们会讨厌它们,一看到它们就会产生厌恶之情,担心它们接触到的东西也会变得不干净。所以,因为一种在生活中不再适合需要的东西是"多余的",它没有必要再活下去了,所以它的继续存在就成了"地上的死赘"(引自荷马《奥德赛》Ⅺ.379;参看同上,Ⅰ.74)。

(三)对卖淫和通奸的合法处置(《论特定律法》Ⅲ.51~63)

51 再者,妓女在摩西的国度内是不被接受的,因为她是不正派、不庄重、不贞洁,也没有其他德性的人。她淫荡下流,会毒害男人和女人的灵魂。她败坏了具有不朽之美的心灵而尊崇只有短暂魅力的肉体。她对遇到的男人极尽讨好之能事,并且出卖她的美色,犹如在市场上出售某种商品一样。为了勾引年轻小伙子,她乐意夸夸其谈,而与此同时,她却鼓动情人们互相攻讦,恬不知耻地把自己献给最殷勤的人。但愿她被人用石头砸死,因为她是公共生活的耻辱、瘟疫和祸

52 害。她败坏了自然赋予的恩典,而不是以自己高尚的生活去美化恩典(这本来是她应当做的)。被当场捉住或由明显证据证明的公然的通奸行为应受到律法的谴责。但是在罪状只被怀疑的情况下,神圣的律法认为让男人去调查这些事情就不是一件好事,这些事情应当提交给自然的特别法庭去裁决。因为人们能够对可见的事作出断

53 定,而上帝还能对未看见的事进行仲裁,因为洞察心灵的能力只属于上帝。所以神圣的律法对怀疑妻子的丈夫说道:"请你写一份正式的申诉书,与你妻一道前往圣城,站在法官面前,陈述困扰着你的疑虑,不要像假控告者,也不要像无论如何也要获胜的怀有恶意的阴谋者,

54 而应当做一个真诚地想弄清事实真相的人。"这个面临双重危险——首先是丧失生命,第二是给她过去的生活带来耻辱(这绝对是比死还要可怕的东西)——的女人应当独立地判断问题。如果她是清白的,

55 她就一定要勇敢地为自己辩护;但是如果她自己的良心受到谴责,那么就让她以泪洗面,让她用羞耻的恶行遮掩她的罪吧。因为完全不感到羞耻是最大的邪恶。但是如果证据不确凿,不明确地倾向一方或另一方,那么就让他们到圣殿去,让他们在祭司面前相对着站上一天,让丈夫解释他的疑心,并让他供上大麦面以作为一种供品,旨在

56 表明他的控告并不是恶意的,相反他的意图是真诚的,他的怀疑是合理的。祭司接受了供物,把它递给女人,又扯开她的头巾,以便让她头部没有遮盖、没有了庄重标志——女人在绝对无辜时通常具有的东西——的情况下受到审判。但是供物不得涂油或乳香(在其他献

57 祭时是必须涂的),因为此种场合下提供的供品的意图不是让人感到高兴,相反是让人感到极度的悲伤。所用的面是大麦面;也许是因为它的营养价值是可疑的,对非理性的动物和遭受不幸的人来说是适宜的,因此它象征着淫妇与野兽并没有什么不同,它们都随意、不停

58 地交合。而无辜受到指控的妻子则忠诚于表现人类特征的生活方

式。神圣的律法继续说道，祭司取来一只瓦器，盛上从泉中收集来的净水，然后把一些从圣殿所在的地方取来的土放进去。同样，这些行为象征性地指对真理的寻求。通奸行为用瓦器（因为它的易破碎性）来象征，因为处死是对通奸者规定的刑罚；无辜受到指控用土和水来象征，因为这二者都涉及到万物的产生、生长和成熟。所以，使用这 59 两个术语，立法者就可以对上述情形作恰切的补充。他说，水必定是"纯净的"、"活动的"，因为如果女人是清白的，她的行为就是纯真无邪的，她就应该活下去；土不是从任何干净的地方取来的，而是从圣殿的"神圣"土地——必然是丰产的——取来的，因此贞洁的妻子也 60 一定是能生育的。当这些预备性仪式完成后，女人就要像已描述过的那样，光着头，带着祭品大麦面，往前走去。祭司则捧着盛有水的瓦器，面对着她站着，郑重地宣布："如果你没有违犯婚姻法规，如果 61 别的男人没有与你行淫，这样你就没有侵犯与你结为合法夫妻的男人的权利，你就会被宣布无罪，不受惩罚。但是如果你疏忽了丈夫，欲火焚心，爱上了另一个人或被另一个人爱上了，背叛和败坏了最亲近的人，那么你就要知道：你理所当然就会受到种种诅咒，这会在你的身体上表现出来。过来吧，喝下考验的苦水，现在还是隐藏着的、秘密的东西就会暴露无遗。"把这些话写在一张纸上后，他接着在瓦 62 器的水中抹掉文字，然后再把水递给女人。当她喝下这些水后，她将要离开了，等待着她的是因贞洁而得到报偿或者因不道德而受到极端的惩罚。因为如果对她的指控是错的，她就有希望受孕怀上小孩，从而免除了不能生育和无子女的种种担忧。但是如果她有罪，她就应当知道，等待她的就是肚腹发胀，肚子会胀起来，变得红肿，同时子宫附近的部位也会受到可怕的传染。她并没有为她根据祖先的习俗 63 而与之订立婚姻的男子保持子宫的纯洁。为了防止婚姻习俗引入任何革新，神圣的律法是如此地小心谨慎，以至于连其性交符合婚姻生活的合法做法的夫妇（只要他们没有沐浴或洁净身体）也被禁止——当他们离开床时——去接触任何东西，这就使他们与通奸或被控通奸保持了适当的距离。

(51)"不正派的人"。斐洛认为，这种人就是妓女。正是由于这种原因她被排斥于摩西国家之外（见《申命记》23:17；未提到死刑）。妓女也是不庄重、不节制，没有其他德性的人。她行为放荡，会毒害男人和

女人的灵魂。她宁愿尊崇"只有短暂魅力的肉体"而使具有永恒之美的心灵蒙受耻辱。斐洛对妓女如何从事交易活动作了生动的刻画,最后描写的是她勾引客人的方法,认为她是"公共生活的耻辱、瘟疫和祸害"。他规定对她的惩罚应当是——"但愿她被人用石头砸死"——尽管这超出了《摩西五经》的观点。然而,她滥用了自然的恩赐,而不是"以其高尚的生活"去美化它们。

(52)"未看见的事"。当场捉住或由明显证据确定的通奸(通奸是"最大的罪行";《论十诫》121;见本书256页以下)应受到神圣律法的谴责。但是当情况不是这样,它们只是一件受到怀疑的事情时,神圣的律法则规定它们不应由男人去裁判,而应由"自然的特别法庭"来裁决。这是必要的,因为男人能够在公开的事情上作出判决,而当事情隐蔽时,则只有上帝才能确定事实的真相,因为他能洞察人的心灵(参看本书第220页、225页)。

(53)"怀疑妻子的丈夫"。神圣的律法(见《民数记》5:12~31)指示他要写一份针对妻子的正式控告书,把她带到耶路撒冷,向法官讲述他的猜疑(在《民数记》5中,在法官前的预备性审讯是没有的,只有在祭司前才有这种审讯)。他应以只想弄清事实真相者的心态来做这事。

(54)"双重危险"。威胁女人的这些危险是丧失生命和使过去的生活蒙羞(在斐洛看来,那是比死还要严重的事情)。如果她是无辜的,那么她就应当勇敢地为自己辩护;如果她知道她有罪,她就应当心甘情愿地以羞愧的态度"掩盖她的罪行"。这是可取的,因为"完全不感到羞耻是最大的邪恶"。

(55)"一种供品"。依斐洛的观点,此过程的下一个阶段是,如果这两人的陈述都是无效的,那么夫妇俩就要来到主持圣殿祭坛的祭司面前。丈夫应该对他"解释他的疑心"。同时他应该带上大麦面"以作为一种供品",旨在证明他没有恶意,证明他基于合理怀疑的意图是真诚的。在这些情况下,丈夫为妻子献上的供物是一种象征,它意味着,尽管男人有种种怀疑和猜疑,但他还是希望他的妻子将会被证明是无辜的。

(56)"没有了庄重标志"。祭司接受了供物,把它递给女人,同时扯掉了她的头巾——无辜妇女所戴的象征女性庄重的标志。此时供物不得涂油或乳香,并不是因为《民数记》5:15给出的理由(此处油或乳香是使人思念罪的供物),而是因为其意图是,供物不应该让人感到高兴,

而应该让人感到极度的悲伤。斐洛无法接受供物意味着妻子有罪这一观念。

(57)"其营养价值是可疑的"。这是对用作供物的大麦面的描述，也许是因为它只适用于动物和处境不幸的人。因此它是对淫妇的恰当象征，这就把她与随意交配的动物等同起来了。然而，无辜的妻子却满足于适宜人类的生活。

(58)"瓦器"。祭司取来一只瓦器，把从泉中取来的净水注入其中，然后从圣殿所在的地方(或圣殿的地上)取一块土放进去。正如人们可以预料的那样，这一点斐洛是用隐喻来加以阐释的。通奸用"瓦器"(因其具有易碎性)来象征，因为对通奸的惩罚是处以死刑。清白则用土块和纯净的泉水来代表，因为土和水均涉及到了物的产生、生长和成熟。

(59)"对上述情形作恰切的补充"。刚提到的东西即土和水都对上述情形作了补充，因为水必定是"纯净的和活动的"(或运动的)，乃是妇女清白的恰当象征；土是从能够丰产的神圣土地上取来的，而能生儿育女是贞洁妻子的条件。

(60)"女人往前走去"。这是在各种预备性仪式完成后发生的。她带着大麦面，而祭司就站在她的前面，手里捧着装有净水和圣殿土块的瓦器。

(61)"被宣布无罪，不受惩罚"。祭司宣布，如果女人没有违背婚约，未曾与他人行淫，那么她就是无辜的。如果她没有放弃对其合法配偶和家庭的义务，那么就可以宣布她是无罪的，也没有造成极坏的后果。然而，如果她为了满足新体验到的性欲，为了响应另一个男人的爱，背叛了丈夫并且行苟且之事，那么她就犯了背叛和败坏最亲近的人的罪过。由此她会受到种种诅咒，这些诅咒的迹象会在其身体上表现出来。于是她得饮下此水，这水会使她受到考验，会使隐藏着的真相显露出来。

(62)"把这些话写在一张纸上后"。根据《民数记》5:21～23，写在纸上的话是表明将要降临到有罪女人身上的东西的种种诅咒。之后把纸浸入水中，就抹去了上面的字。当女人饮下此水后，她将要离开了，等待着她的是因贞洁而得到报偿，或者因不忠而受到惩罚。如果她是无辜的，她就有望生小孩，且会忘记不能生育的担忧。但是如果她有罪，等待着她的就是身体出现某些讨厌的症状，它们将会影响她的肚腹和子宫。她并没有为根据祖先的习俗娶她为妻的丈夫保持子宫的纯

洁。这里进一步证实了斐洛对犹太教一夫一妻制的尊重,证实了她严格的犹太教性伦理准则。

(63)"婚姻习俗"。这对犹太教来说是如此重要,以至于摩西在神圣的律法中采取了措施以防止它会引进剧烈的变化。连夫妇俩在合法的性交之后也不允许在离开婚床后去接触任何东西,直到他们洁净身体、符合《利未记》15:18 中的条例为止。斐洛接受这种观点:这一律法意味着禁止通奸,或禁止任何导致被指控通奸的行为。也就是说,如果这一习俗得到神圣律法的小心保护,以至夫妻在性交后必定会洁净身体,那么通奸就决不可能是一种洁净的行为,因此必须绝对予以禁止。它是一种既败坏淫妇的肉体又败坏其灵魂的罪恶(《论十诫》124;见本书第 257 页、263 页)。

结　论

斐洛的论著——尽管它们对现代读者来说具有某些困难——由于它们本身内在的趣味毫无疑问是值得仔细研究的。斐洛时代亚历山大里亚的希腊化犹太教是犹太教重要而又很有影响的组成部分。斐洛是亚历山大里亚犹太教国内著名的、重要的政治家、思想家和作家。其生活和著作在犹太教历史上(尽管这一点很长时间没有得到犹太教本身的承认),特别在与罗马帝国的关系中,在以从古代哲学家那里借来的语言表达的宗教思想的发展中占有一个十分重要的地位。基督教对斐洛具有非常浓厚的兴趣——达到如此的程度以致很长一段时期斐洛被认为或多或少是一位基督教的教父。一名杰出的《新约》学者曾经说过,斐洛的著作给第四福音书的希腊化犹太教背景提供了最有意义的部分。人们作出了种种努力,旨在证明《新约》文献《希伯来书》实际上受了斐洛所使用的词汇、思想和释经方法的影响,尽管更近的学术倾向于拒绝这一观点或者只是非常有限地接受这一观点。但是毫无疑问的是,对于才开始研习希腊化犹太教的学者来说,没有比通过研究斐洛更好的途径了;对于从事《新约》的希腊化犹太教背景研究的学者来说,也没有比考察——例如——斐洛关于"逻各斯"的学说更好的途径了。

附录一　供进一步阅读的书目

一、斐洛著作的不同版本

Colson, F. H., and Whitaker, G. H. *Philo* [Greek text with introductions and an English translation], 10 vols. Loeb Classical Library (London and Cambridge, Mass., 1929–62)

Marcus, R. *Philo Supplement* [translation from ancient Armenian version], 2 vols. Loeb Classical Library (London and Cambridge, Mass., 1953)

Yonge, C. D. *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* [translated from the Greek], 4 vols. Bohm's Ecclesiastical Library (London, 1854–5)

Arnaldez, R., Pouilloux, J., and Mondésart, C. (eds.). *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* [edited individual volumes with introduction, French translation and notes], 35 vols. (Paris, 1961–73)

Cohn, L., and Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 vols. (Berlin, 1896–1915)

Leisegang, J. *Indices ad Philonis Alexandrini Opera* [Vol. VII of above] (Berlin, 1926)

Box, H. *In Flaccum* [translation and commentary] (Oxford and London, 1939)

Conybeare, F. C. (ed.). *Philo about the Contemplative Life* [critical edition] (Oxford, 1895)

Smallwood, F. M. (ed.). *Philonis Alexandrini: Legatio ad Gaium* [introduction, translation and commentary] (Leiden, 1961)

Winston, D., and Dillon, J. (eds.). *Two Treatises of Philo of Alexandria* [a commentary on *De Gigantibus* and *Quod Deus sit Immutabilis*], Brown Judaic Studies, 25 (Missoula, Mont., 1983)

二、关于斐洛的书目

Arnaldez, R., Pouilloux, J., and Mondésart, C. (eds.). *Philon d'Alexandrie* (Paris, 1967)

Bréhier, E. *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon*, Etudes de Philosophie Médiévale, Librairie Philosophique (Paris, 1908)

Drummond, J. *Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 2 vols. (London, 1888)

Festugière, P. *L'Idéal religieux des Grecs et L'Evangile*, Etudes bibliques (Paris, 1932)

Goodenough, E. R. *An Introduction to Philo Judaeus* (Oxford, 1940)

Lewy, H. *Philo: Philosophical Writings*, East and West Library (Oxford, 1946)

Nairne, A. *The Alexandrian Gospel*, Liverpool Diocesan Board of Divinity Publications (Liverpool, 1917)

Sandmel, S. *Philo of Alexandria: an Introduction* (New York, 1979)

Wolfson, H. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1948)

三、论斐洛著作的部分或章节的书目

Copleston, F. C. *A History of Philosophy, I: Greece and Rome*, Burns, Oates and Washbourne, 1947

Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953)

Epstein, I. *Judaism* (Harmondsworth, 1959)

Hengel, M. *Hellenism and Judaism*, 2 vols. (London, 1974), esp. II, 99ff. and 171ff.

Kitto, H. D. F. *The Greeks* (Harmondsworth, 1951)

Knox, W. L. *St Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge, 1939)

Nock, A. D. *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (New York, Evanston and London, 1964)

Schürer, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III. 2, revised and ed. by G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (Edinburgh, 1987), pp. 809–89: J. Morris, 'The Jewish philosopher Philo'

Stone, M. E. (ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Philadelphia, 1984), chap. 6: P. Borgen, 'Philo of Alexandria'

四、论斐洛特定方面的书目

Borgen, P. *Bread from Heaven: an Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Leiden, 1965)
Goodenough, E. R. *By Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, Conn., 1935)
The Politics of Philo Judaeus (New Haven, Conn., 1938)
Katz, P. *Philo's Bible: the Aberrant Text of Bible Quotations in some Philonic writings and its Place in the Textual History of the Greek Bible* (Cambridge, 1950)
Marmorstein, A. *Philo and the Names of God* (Philadelphia, 1932); repr. from the *Jewish Quarterly Review*, n.s. 22: 3, pp. 295–306
Runia, D. T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden, 1986)
Siegfried, C. *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (Jena, 1875)
Sowers, S. *The Hermeneutics of Philo and Hebrews* (Zürich, 1965)
Williamson, R. *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden, 1970)
As a brief introductory article on various aspects of Philo's life and work, see A. W. Argyle, *Philo, the Man and his Work, ExT.*, 75: 4 (Jan. 1974), 115–17

五、引用的其他著作

Bartlett, J. R. *Jews in the Hellenistic World* (Cambridge, 1985)
Leaney, A. R. C. *The Jewish and Christian World, 200 BC to AD 200* (Cambridge, 1984)
Maccoby, H. *Early Rabbinic Writings* (Cambridge, 1988)

附录二　主题译名对照表

Abraham　亚伯拉罕
Adam and Eve　亚当和夏娃
Adam's expulsion　亚当的逐出
Alexandria　亚历山大里亚
allegorical country called "Tossing"　被称为"摇摆"的隐喻之地
allegorical exegesis　隐喻、解释
　and anthropomorphism　隐喻解释和拟人论
　and anthropopathism　隐喻解释和神人同情论
　and Platonic epistemology　隐喻解释和柏拉图的认识论
　and the apostate Jews　隐喻解释和背教的犹太人
　and the need for figurative interpretations　隐喻解释和比喻阐释的需要
　as a mystery　作为奥秘的隐喻解释
　and Pleasure and Virtue　隐喻解释和享乐及德性
　contrasted with Literal exegesis　与字面解释相对照的隐喻解释
　differences between allegory and　隐喻与隐喻解释之间的差异
　examples of　隐喻解释的例子
　importance for philo of　隐喻解释对斐洛的重要性
　of "Lord" and "God"　"主"和"上帝"的隐喻解释
　opposed to myth-making　与虚构神话对立的隐喻阐释
　origins of　隐喻解释的起源
　source in inspired Word of God　隐喻解释源于上帝圣言的灵感
　use of Greek terminology in　隐喻解释中希腊术语的使用
　view of scripture implied in　隐含在隐喻解释中的圣经观点
allegory, origins of　隐喻的起源

angels 使者
anthropomorphism 拟人论
anthropopathism 神人同情论
Aristeas, Letter of 亚里斯蒂亚书信
Aristotle, doctrine of the mean 亚里士多德的中道学说
  influence of 亚里士多德中道学说的影响
Ark of the Covenant 约柜
Augustus 奥古斯都

biblical fables 圣经寓言
body, as burden 作为负担的肉体
  as tomb of soul 作为灵魂坟墓的肉体

Cain, as a symbol 作为象征的该隐
  "going out" of 该隐的"出走"
  self-Loving nature of 该隐的自爱性
Caligula (Gaius) 卡尼古拉(盖乌斯)
Chaldeans, speculations of 迦勒底人的沉思
charity and concern for the poor 对穷人的宽厚和关切
Christianity and philo 基督教和斐洛
Claudius 克劳丢斯
Commandments 戒律
Curses 咒语
creation 创造
  act of 创造行为
  and God's goodness 创造和上帝的善性
  and Ideas 创造和理念
  elements of 创造的因素

Daedalus 代达罗斯
Demiurge "得穆革"
democracy 民主政治、民主政体、民主国家

man knows his existence not essence　人知道他的存在但不知道他的本质
man's dependence on　人对上帝的依赖
Moses' relation to　摩西与上帝的关系
mystic communion with　与上帝的神秘交流
no superfluities or weaknesses in　上帝无赘物或软弱
not as a man　不是作为人的上帝
omnipresence of　上帝的全在
omniscience of　上帝的全知
oneness of　上帝的惟一性
perfection and sinlessness of　上帝的完美无邪
pre-Logos　前逻各斯
prepares a highway for all　为一切预备一条大道
presence of　上帝之在
Prince of Peace　和平的王子
"properties"　"特性"
"powers"　"力量"
relation to man　上帝与人的关系
revelation to man　给人的启示
sacrifice to　给上帝献祭
seeing God　见上帝
stability of　上帝的稳定性
surpreme　最高的
transcendant　超验的
Unmoved Mover　不动的动者

Hebrews　《希伯来书》
Herod Agrippa I　赫洛德·阿革里帕一世
Hesiod　赫西俄德
high-priest Logos　祭司长逻各斯
high priest's death　祭司长之死
Homer, allegorical interpretation of　荷马的隐喻解释
myths of　荷马的神话

Plato, and Demiurge　柏拉图和得穆革
　and Ideas　柏拉图和理念
　influence of　柏拉图的影响
　the Phaedo　《斐多篇》
　the Republic　《国家篇》
　the Symposium　《会饮篇》
　the Timaeus　《蒂迈欧篇》
Powers　力量
　as Platonic Forms　作为柏拉图的形式
Prayer　祈祷

rabbis and rabbinic writings　犹太法学博士及著作
repentance　忏悔
Roman emperor, deification of　罗马皇帝的神化
　invective against　痛骂罗马皇帝
Rome, delegation to　往罗马的使团
　despotism of　罗马的专制主义
　Jewish attitude to　犹太人对罗马的态度
　philo's citizenship of　斐洛的罗马公民身份

Sabbath　安息日
sacrifice　献祭(牺牲)
Septuagint　希腊译旧约圣经(七十士译本)
Sibylline Oracles　女巫神谕
Socrates　苏格拉底
"Son's of God"　"上帝之子的"
Stoics　斯多亚学派
Sybarites　骄奢淫逸之徒
Synagogue　犹太人会堂

Tantalus　坦塔罗斯
Temple　圣殿
Tetragrammaton　四字母合成的字

Tree of Life　生命之树

Universalism　普遍主义
usury　高利贷

Wealth, dangers of　财富的危险
wisdom　智慧
worship　崇拜

Xenophon　色诺芬